

ايزايا برلين

# حدود الحرية

حدود الحرية

ترجمة:  
جمانا طالب

الساقية

مكتبة جامعة القاهرة

هناك أسباب كثيرة وراء الصراعات التي تظهر في مجتمع ما. فلو حاول كل واحد من الأفراد فهم أسبابها لاستطاع بشيء من التسامح أن يتقبل ما هو متعارض مع أفكاره. ولأمكن امتصاص عوامل النزاع. وقد يسأل كل منا: لماذا أطيع شخصاً أو سلطة؟ لماذا لا أعيش كما يروق لي؟ هل أجبر على الطاعة إذا ما عصيت ومن يجبرني وإلى أي مدى وباسم من ومن أجل ماذا؟

فأكره الفرد على الطاعة يعني تجريدّه من حريته. وهذا بدوره يقضي إلى نزاع بعض إنسانيته عنه. غير أن الحرية مفصّل متعدد الأوجه والمعاني، أهم وجوهه اثنان: السلبى الذي تتضمنه الإجابة على السؤال: ما هو المجال الذي بشرك فيه للفرد حرية العمل؟ والايجابى الذي تتضمنه الإجابة على السؤال: كيف تمارس حرياتنا؟

ISBN 1 85516 904 5



# حدود الحرية

Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty*  
© Oxford University Press, Oxford

الطبعة العربية  
© دار الساقى جميع الحقوق محفوظة  
الطبعة الأولى ١٩٩٢  
ISBN 1 85516 904 5

DAR AL SAQI  
United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH  
Lebanon: P.O.BOX: 113 / 5342, Beirut.

دار الساقى ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

## حدود الحرية

لو لم يختلف الناس فيما بينهم على غايات الحياة، ولو بقي جدانا في أمان وطمأنينة في جنات عدن، لكان من الصعب فهم الدراسات التي كُرسَتْ لها نظرية جيجلي جير Chechle Chair الاجتماعية والسياسية، لأن مثل هذه الدراسات تنمو وتزدهر على الخلافات والصراعات. وقد يخالفنا أحدهم في الرأي، على أساس أنه قد تظهر - على سبيل المثال - مشكلات سياسية - دستورية أو تشريعية - حتى في مجتمع الفوضويين الأشبه بالقديسين، حيث التعاون الطوعي بين الأفراد والجماعات، وحيث لا تقع خلافات حول الأهداف الأساسية. غير أن هذا الاعتراض خاطيء. فعندما تتفق الأهداف، يكون الاختلاف في الوسائل التي تؤدي إلى تحقيقها، وهذه ليست سياسية وإنما وسائل تقنية يمكن حلها أو تسويتها من قبل ذوي الاختصاص وربما بوساطة آليات كما في خلافات الأطباء والمهندسين. ولعل هذا ما يؤدي بالذين يؤمنون بظواهر مميزة تغير وجه العالم، كالانتصار النهائي للمنطق، أو الثورة البروليتارية إلى أن يصدّقوا بأن المشكلات السياسية والأخلاقية جميعاً يمكن إرجاعها إلى مشكلات وخلافات تقنية. وهذا ما تعنيه مقولة القديس ساليمون المشهورة عن «الاستعاضة عن حكومة الأشخاص بإدارة الأشياء»، وكذلك ما جاء في التنبؤات الماركسية التي تشير إلى زوال السلطة الحاكمة، وبداية تاريخ صادق حقيقي للبشرية. وقد سميت هذه النظرة بالطوباوية من قبل أولئك الذين يرون بأن مجرد التفكير في حالة الانسجام التام في أي مجتمع، هو

ضرب من وحي الخيال البليد ومع ذلك قد يُغفر لزاثر من المريخ جامعة انكليزية أو أميركية اليوم، لو أنه أيد الرأي القائل بأن أعضاء هذه المؤسسات يعيشون في حالة من البراءة والسذاجة على الرغم من الاهتمامات كلها بالمشكلات السياسية الأساسية من قبل الفلاسفة الأخصائيين.

مع ذلك فهذا أمر مدهش وخطر: مدهش، إذ ربما لم يسبق في التاريخ الحديث أن جرى تغيير حياة ومعتقدات هذا العدد الكبير من البشر في الشرق والغرب بهذا الحمق وتعرضها إلى هزات عنيفة من قبل نظريات اجتماعية وسياسية متطرفة، لأن إهمال الأفكار من قبل الذين ينبغي أن يُعتنوا بها أي من قبل من تدربوا على تبني نظرة ناقدة للأفكار عموماً، قد يؤدي أحياناً إلى اكتسابها قوة كاسحة لا يمكن مقاومتها أو كبحها تُفرض على أعداد هائلة من البشر الذين يصبحون على درجة من العنف لا يمكن معها التأثير فيهم بالنقد المنطقي العقلاني.

لقد حذر الشاعر الألماني (هاينه) الفرنسيين قبل أكثر من مئة عام من مغبة الاستخفاف بسيادة الأفكار وسلطتها فقال: إن الأفكار الفلسفية التي يطرحها أستاذ من مكتبه الهاديء، قادرة على إبادة حضارة بكاملها. وقد تكلم أيضاً عن مقالة (كانت) الموسومة بـ «أسلوب نقدي في المنطق المحض» «Critique of Pure Reason» ووصفها بأنها كالسيف الذي ضرب عنق الإلحاد الأوروبي - كما وصف أعمال (روسو) بأنها السلاح الملقح بالدم الذي حطم بيد (روبسيير) العهد البائد، وتنبأ بأن الإيمان الرومانسي لـ (فيشته) و(شيللنغ) سينقلب يوماً وبتأثير ماحق من قبل أتباعهما من المتطرفين الألمان ضد الثقافة الليبرالية الغربية. إن الحقائق لم تناقض هذه النبوءة كلياً، ولكن إذا استطاع العلماء السيطرة على هذه القوة المدمرة، ألا يمكن أن يكون هناك غيرهم من العلماء أو المفكرين (وليس الحكومات أو الهيئات الدينية) ممن يستطيع تعطيل ما جاؤوا به أو حتى نقضه؟

يبدو أن فلاسفتنا غافلون بشكل غريب عن التأثير المدمر لنشاطاتهم. ولعل أفضلهم، وهم يُملّون بإنجازاتهم العظيمة في مجالات عملهم النظري الذي لا يمتُّ بصلة إلى الواقع، ينظر باحتقار وازدراء إلى الميدان الذي لا تجري فيه اكتشافات راديكالية متطرفة ولا يكافأ فيها ذوو المواهب التي تعمل في التحليل الدقيق. ولكن على الرغم من الجهود المبذولة للفصل بين السياسة والفلسفة عن طريق الحذقة اللاهوتية العمياء، ظلت السياسة تتصافر بشكل لا ينقص عن أشكال البحث الفلسفي الأخرى جميعاً. وإهمال الفكر السياسي بسبب طبيعته المتقلبة وحدوده المشوشة الغامضة، لا يعني التقيّد بمفاهيم ثابتة، أو نماذج مجردة، وأدوات فكرية دقيقة، تلائم المنطق والتحليل اللغوي. والمطالبة بتوحيد الأسلوب الفلسفي، ورفض ما لا يستطيع هذا الأسلوب إنجازَه بنجاح، يعنّيان مجرد البقاء تحت رحمة معتقدات فلسفية بدائية، لم تخضع للدراسة والنقد، إنها لمادية تاريخية فظة ومبتذلة، تلك التي تهمل قوة الأفكار وتدّعي بأن المثل الفكرية هي مجرد اهتمامات مادية مقنّعة. ولولا ضغوط القوى الاجتماعية، لما كُتِبَ للأفكار السياسية الحياة، ولكانت جهيضاً ميتاً. وما هو أكيد أن هذه القوى تبقى عمياء متخيلة إلا إذا اتخذت من الأفكار لبوساً لها.

ولم تغب هذه الحقيقة عن ذهن أيٍّ من أساتذة أكسفورد حتى في يومنا هذا. والسبب هو إدراكه أهمية الأفكار السياسية نظرياً وعملياً، وقد كرّس حياته في دراستها وتحليلها ونشرها حتى ترك أول من شغل هذا الكرسي أثراً كبيراً في العالم الذي عاش فيه. فاسم (دوگلاس كول)، معروف في كل مكان يهتم فيه الناس اهتماماً فائقاً بالقضايا الاجتماعية أو السياسية. وتمتد شهرته إلى أبعد من حدود جامعته وبلاده. فهو مفكر سياسي يتمتع باستقلالية تامة وأمانة وشجاعة فكر وعمل. فهو كاتب ومتحدث يتسم بالفصاحة الرائعة والوضوح، وهو شاعر وروائي ومعلم موهوب بشكل فريد، ومبدع فكر وثقافة. لقد كرّس حياته ومن غير تردد أو خوف لدعم المبادئ التي لم تلقَ دائماً الرواج والقبول، وكذلك للدفاع

عن العدالة والحق في حماسة وثبات، وغالباً ما كان ذلك في ظروف صعبة ومثبطة. هذه هي الصفات التي تبنّاها هذا الاشتراكي الإنكليزي الكريم والمبدع الذي استطاع الوصول إلى هذه المكانة المرموقة، من غير أن يتخلى عن إنسانيته أو عفوية مشاعره وطيبته التي لا تنضب، وفوق هذا كله، تفانيه المخلص والعميق في عمله كمعلم ومرشد لكل من يرغب في التعلّم - هذا التفاني المحلى بمعرفة متعددة الجوانب وذاكرة أسطورية مذهشة. إنه لمصدر سعادة وفخر عميقين لي أن أحاول تسجيل ما أكنّه وما يكنّه كثيرون غيري لهذه الشخصية الفذة من أكسفورد، وما يملكه من قيم أخلاقية وفكرية هي دخر لوطنه وللعدالة والمساواة الانسانية في كل بقعة من بقاع العالم.

لقد تعلمت منه، أنا وأبناء جيلي في أكسفورد، ومن كتاباته ورائته، بأن النظرية السياسية هي فرع من الفلسفة الأخلاقية التي تبدأ باكتشاف، أو استخدام، المفاهيم الأخلاقية في حقل العلاقات السياسية. ولا أقصد، كما أعتقد بعض الفلاسفة «المثاليين»، بأن جميع الحركات والصراعات التاريخية بين البشر، هي صراعات وخلافات في الفكر، أو خلافات قوى روحية ولا حتى أوجه منها أو تأثيرات تنطلق عنها. ولكنني أقصد (ولا أعتقد بأن الأستاذ كول سيختلف معي في الرأي) أننا كي نفهم هذه الحركات والخلافات السياسية، يجب قبل كل شيء أن نفهم الأفكار والمواقف التي تتضمنها بكل دقة، وهي وحدها كفيلة في جعل مثل هذه الحركات السياسية جزءاً لا يتجزأ من التاريخ البشري وليس مجرد أحداث طبيعية.

إن الأقوال والغايات والنشاطات السياسية، لا تتوضح إلا ضمن القرائن التي توقع الخلاف والشقاق بين الذين يستخدمونها. ونتيجة لذلك قد تبقى مواقفنا ونشاطاتنا غير واضحة، إلا إذا أدركنا القضايا المهمة في عالمنا، وأهم هذه القضايا هي الحرب المستمرة بين نظامين فكريين يحملان إجابات مختلفة ومتعارضة لمشكلة كانت لفترة طويلة مشكلة سياسية مهمة - وهي مشكلة الطاعة والإكراه. والتساؤلات هنا هي من



قبيّل : لماذا أطيع (أنا أو غيري) شخصاً آخر؟ لماذا لا أعيش كما يروق لي؟ هل يحتم الواجب الطاعة؟ هل أُجبر على الطاعة إن عصيت؟ من يجبرني على ذلك وإلى أي مدى وباسم من ومن أجل ماذا؟

هناك إجابات متضاربة في عالم اليوم عن هذه الأسئلة، وعن المدى المسموح به من الإجبار أو الإكراه على الطاعة، وكل فئة تتبنى إجابة ما تدّعي أن عدداً كبيراً من الأفراد يرون رأيها لذلك، يبدو لي، أن أي وجه من أوجه هذا الخلاف جدير بالدراسة.

## الفصل الأول المفهوم السلبي للحرية

إن إجبار الفرد على الطاعة يعني تجريده من حريته. ولكن حريته في ماذا؟ لقد أشاد كل مفكر أخلاقي في التاريخ البشري بالحرية ومجدها. والحرية مصطلح، شأنه شأن المصطلحات الأخرى كالسعادة والطيبة والطبيعة والحقيقة، ذو تفسيرات شتى. إنني لا أعتزم بحث تاريخ هذا المصطلح ومعانيه الكثيرة التي فاقت المثلين كما سجلها مؤرخو الفكر. قد أستطيع فحص وجهين من أوجهه ومناقشتها لا أكثر - غير أن الأوجه الجوهرية التي تستلطن الكثير من التاريخ البشري قد تأتي لاحقاً. سأطلق على الوجه الأول من المفهوم السياسي للحرية المفهوم «السلبي»، وهو الجانب الذي تتضمنه الإجابة عن السؤال الآتي:

ما هو المجال الذي يجب أن يُترك فيه للفرد (أو لعدد من الأفراد) حرية العمل، أو أن يكون هذا الفرد ما يستطيع أن يكون، من غير تدخل أي فرد أو أفراد في ذلك؟

وسأطلق على الوجه الآخر المفهوم «الإيجابي» المتضمن في الإجابة عن السؤال الآتي:

من وما هو مصدر السيطرة أو التدخل الذي يستطيع تحديد ما يقوم به الفرد أو ما يجب أن يكون، كذا بدلاً من ذاك؟ إن السؤالين مختلفان بشكل واضح، على الرغم من أن الإجابات عن كل منهما قد يتراكب بعضها فوق بعضها الآخر.

يقال عادة إنني حر وفق الدرجة التي لا تسمح بتدخل أي فرد أو جماعة في نشاطي وعملي. والحرية السياسية بهذا المفهوم، تعني ببساطة المجال الذي يستطيع أن يعمل فيه الفرد من غير عائق أو قيد يفرضه عليه الآخرون. فأنا لا أكون حراً إذا اعترضني الآخرون في عمل شيء ما. وإذا ما قلّص مجال حريتي إلى أقل من الحد الأدنى، أكون حينذاك قد أكرهت على عمل ما لا أحب أو، ربما، استعبدت. ولا يفسر مصطلح الاكراه كل جانب من جوانب العجز عن العمل، فإذا قلت إنني لا أستطيع أن أقفز في الهواء بعلو يزيد على العشرة أقدام، أو إنني لا أستطيع القراءة لأنني أعمى، أو أنني لا أستطيع فهم الصفحات العويصة من كتابات (هيجل)، فمن غير الطبيعي أن أقول إنني مستعبد أو مجبر إلى تلك الدرجة.

إن الإكراه يتضمن تدخلاً متعمداً من قبل عدد من الناس ضمن ذلك المجال الذي أتمتع فيه بحرية العمل. فالمرء لا يفقد الحرية السياسية أو الاستقلالية إلا في حال منعه من تحقيق هدفه من قبل أناس آخرين<sup>(١)</sup>. ومجرد عدم القدرة على تحقيق هدف لا يعني فقدان الحرية السياسية أو الافتقار إليها<sup>(٢)</sup>. إن إيضاح ذلك يتم باستخدام اصطلاحات وتعبيرات حديثة مثل «الاستقلالية الاقتصادية» ونقيضها «التبعية الاقتصادية». وقد نوقش هذا الموضوع بشكل مقنع وجدير بالذكر، فالفقير الذي لا يستطيع الحصول على ما هو غير ممنوع قانونياً، كزيت من الخبز، أو سياحة حول العالم أو رفع دعوى قضائية أمام المحاكم يملك الحرية للحصول عليها كما لو كان ممنوعاً منها بحكم القانون. فإذا كانت حال الفقر التي أنا عليها حالاً مرضية تمنعني من شراء الخبز، أو دفع نفقات الرحلة حول العالم أو رفع دعوى قضائية إلى المحاكم كما يمنع العرج عن الركض، فإن هذا العجز لا يعني افتقاراً إلى الحرية وليس أقلها الحرية السياسية. وما يجعلني أشعر بأنني ضحية إكراه أو استعباد هو اعتقادي بأن السبب في عجزني عن الحصول على شيء ما، قائم لأن الآخرين قد قاموا بما يمنعني (أنا وليس غيري) من الحصول على المال اللازم للحصول عليه. وبعبارة أخرى، إن استعمال هذا الاصطلاح يعتمد على نظرية اجتماعية

واقتصادية معينة تحدد أسباب فقري وضعفي . فإذا كان السبب عجزاً في قدراتي العقلية أو الجسمانية، فإنني سادعي بأنني قد سلبت من الحرية (وهذا لا ينطبق فقط على حال الفقر) إذا قبلت هذه النظرية أو هذا المنطق<sup>(٣)</sup>.

كذلك لو فكرت بأن حال العجز أو العوز التي أنا فيها هي ترتيب معين أراه جائراً وغير عادل، عندها أقول إنه استعباد واضطهاد اقتصاديان . وكما ذكر (روسو) : «أن طبيعة الأشياء لا تجعلنا مجانين ، بل النوايا الخبيثة وحدها تجعلنا كذلك» . إن الاضطهاد هو ما يقوم به أناس آخرون بشكل مباشر أو غير مباشر وبقصد أو بغير قصد، لإحباط رغباتي . فالاستقلالية إذن تعني عدم التدخل في شؤوني الخاصة من قبل الآخرين، وكلما اتسع هذا المجال (مجال عدم التدخل) كلما كبر مجال حريتي .

هذا ما قصده فلاسفة السياسة الكلاسيكيون في انكلترا عند استعمالهم هذه الكلمة<sup>(٤)</sup> . وقد اختلفوا على مدى المجال الذي يتمتع فيه الفرد بحريته . وافترضوا أن لا تكون الحرية غير محدودة لأنها لو أطلق لها العنان فإنها قد تخلق جواً يكون فيه الأفراد في حال تصادم لا حدود له مع بعضهم بعضاً، مما قد يؤدي إلى فوضى اجتماعية، لا يستطيع معها الفرد أن يلبي الحد الأدنى من حاجاته . ويبدأ القوي، بما يملك من حرية، بقمع واضطهاد حرية الضعيف واستقلاليتيه . ولأن المفكرين من معتنقي هذه الآراء، يدركون أن الغايات والنشاطات البشرية، لا تنسجم تلقائياً مع بعضها بعضاً، ولأنهم - مهما كانت سماتهم العقائدية - يبدون اهتماماً بالغاً بأهداف أخرى، كالعدالة والرفاهية والسعادة والثقافة والأمان ودرجات مختلفة من المساواة، فقد كانوا على استعداد لتقليص الحرية من أجل قيم أخرى ربما كانت الحرية نفسها من بينها . (أي بعبارة أخرى: «خفق الحرية من أجل الحرية»)، ولم يكن بالإمكان من غير هذا خلق التوافق والانسجام الذي يرغبون فيه . ونتيجة لذلك افترض هؤلاء المفكرون ضرورة تحديد مجال العمل الحر بالنسبة إلى الفرد بحكم القانون . كما

يفترض دعاة الحرية أيضاً مثل (لوك) و(ميل) في انكلترا و(كونستانت) و(توكثي) في فرنسا، ضرورة وجود حد أدنى من المجال الذي يستطيع الفرد فيه التمتع بحريته الشخصية دون أن تنتهك لأي سبب من الأسباب، وإلا فسيجد الفرد نفسه في مجال ضيق لا يسمح حتى بالحد الأدنى من تطوير قدراته الطبيعية. وهذا وحده يقف حائلاً دون مواصلة البحث عن الغايات المختلفة، التي هي بالنسبة إلى الفرد مهمة وعادلة وصالحة ومقدسة أو إدراك هذه الغايات. فمن الضروري إذن وضع حدود بين مجال الحياة الشخصية ومجال السلطة العامة. وتعيين هذه الحدود أمر يحتاج إلى نقاش وحتى إلى مساومة. فهناك غايات ورغبات متشابهة بين الأفراد بشكل عام. وما يقوم به الفرد، ليس على درجة من الخصوصية بحيث لا يؤثر في الآخرين أو يحدد نشاطهم. فالحرية لسمك الكراكي (سمك نهري ذو رأس طويل مستدق) يعني الموت لسمك المنة (سمك صغير جداً)، وحرية البعض تعني كبح حرية الآخرين أو الضغط عليها. «فالحرية بالنسبة إلى مدير مدرسة أو عميد كلية في جامعة أكسفورد، شيء يختلف عما تعنيه الحرية بالنسبة إلى الفلاح المصري».

تستمد هذه المقولة قوتها من مركّز حقيقي ومهم، غير أنها تبقى عبارة سياسية فارغة. صحيح أن في منح الحقوق السياسية أو منح الحماية من تدخل السلطة إلى أفراد نصف عراة، أميين يشكون من سوء التغذية والأمراض، شيئاً من الاستهزاء بظروف هؤلاء الأفراد المعيشية، إلا أنهم في حاجة إلى الرعاية الطبية والتعليم قبل أن يصبحوا قادرين على فهم الحرية وطريقة الإفادة منها. فماذا تعني الحرية لمثل هؤلاء وما هي قيمتها بالنسبة إليهم؟ ما قيمة الحرية إذا لم تتوافر ظروف ملائمة للاستفادة منها على الوجه الأكمل؟ هناك أولويات مهمة، حالات كما يشير إليها أحد المفكرين الراديكاليين الروس، تكون فيها الأحذية أهم من أعمال شكسبير. ليست الحرية الفردية حاجة أو مطلباً أساسياً للأفراد جميعاً على حد سواء. وهي لا تعني عدم مواجهة الإحباط أو الفشل من أي نوع كان لأن هذا قد يضخم معنى الكلمة بحيث لا تعود تؤدي المعنى الصحيح

لها، أي أنها إما أن تكون طافحة بالمعاني أو خاوية منها. إن الفلاح المصري يحتاج إلى ملبس ورعاية طبية أكثر من حاجته إلى الحرية. غير أن الحد الأدنى من الحرية التي يحتاجها اليوم، والحد الأقصى الذي قد يحتاجه غداً، لا يشير إلى أصناف مختلفة غريبة عليه، وإنما هي الحرية التي تشابه ما يتمتع به الأساتذة والفنانون وأصحاب الملايين.

إن ما يقلق ضمائر الليبراليين الغربيين ليس، على ما أظن، الاعتقاد بأن الحرية التي ينشدها الناس تختلف وفقاً لظروفهم الاجتماعية والاقتصادية، بل إن الأقلية التي تتمتع بها حصلت عليها باستغلال الأكثرية الساحقة التي لا تملكها أو على الأقل بتجاوزها. فهم يرون بأن الحرية الشخصية هي الهدف الأساس للناس جميعاً، لذلك يجب أن لا يتمتع بها بعض على حساب بعض آخر. والمساواة في الحرية تعني أن لا أعامل الآخرين بالشكل الذي لا أرتضيه لنفسني، وأن أدفع ما عليّ من دين، لهؤلاء الذين يسروا لي الحصول على حريتي أو رخائي الاقتصادي، أو تثقيفي وتنويري، وهذا يعني العدالة بأبسط وأعم معانيها. هذه هي أسس المذهب الليبرالي. إن الحرية ليست الهدف الوحيد للفرد. وأستطيع القول كما قال الناقد الروسي (بيلنسكي)، بأنه لو حُرم الآخرون من الحرية - وإذا بقي إخوتي مقيدون وفي حالة فقر وفساد - فلا أريد الحرية لنفسني، أرفضها رفضاً باتاً، مفضلاً مقاسمة إخوتي قدرهم إلى ما لا نهاية. ولكن لا فائدة من اختلاط المصطلحات والكلمات. ومن أجل تفادي اللامساواة والتعاسة فإنني على استعداد للتضحية بحريتي أو بجزء منها من أجل العدالة والمساواة، وبسبب حبي لرفاقي وأبناء جنسي. وعليّ أن أشعر بالذنب وعذاب الضمير، لو أنني لا أبدي استعداداً لهذه التضحية إذا ما استوجب ذلك. إن التضحية ليست هي الزيادة فيما ضحيت به، أي بصورة خاصة الحرية، مهما كانت الحاجة المعنوية لها (أو التعويض عنها) كبيرة، فالأشياء لا تستبدل بغيرها: الحرية هي الحرية ولا يمكن أن تعني المساواة أو العدالة أو الحضارة أو السعادة أو الضمير. فإذا كانت حريتي، أو حرية طبقتي الاجتماعية، أو حرية شعبي، تتطلب شقاء الآخرين، فإن



النظام الذي يسمح بهذا هو نظام جائر وغير أخلاقي . أما إذا قلّصت حريتي أو فقدتها من أجل تقليص عار اللامساواة، الأمر الذي قد لا يمكنني من منح الآخرين حريتهم الشخصية، تكون النتيجة خسارة كاملة للحرية . وقد يمكن التعويض عن الخسارة بمكسب في العدالة أو السعادة أو السلم، غير أن الخسارة تبقى ولا تزول . إنه لخلط وتشويش في القيم إذا ما قلنا أن ثمة تعويض، على الرغم من خسارة الحرية «الاجتماعية» أو «الاقتصادية» . وتبقى الحقيقة واضحة، فحرية البعض تستلزم تقليص حرية الآخرين . ولكن بموجب أي مبدأ يتم هذا؟ فإذا كانت الحرية شيئاً مقدساً ومبدأ لا يُمس، فلا يمكن أن يكون هناك ما يبرر التلاعب بها . لا بد إذن أن يقدم بعض من هذه القيم والمبادئ المتناقضة شيئاً من التنازلات لا للأسباب التي يمكن ذكرها بوضوح فحسب، وإنما لتلك التي تأخذ شكل أنظمة وأحكام عامة . ومع كل ذلك تبقى هناك ضرورة للتسوية العملية .

يعتقد الفلاسفة، وبمنظرة تفاؤلية عن الطبيعة البشرية والايمان، بإمكان الانسجام والتوافق في الأهداف البشرية مثل (لوك) و(آدم سميث)، وفي بعض الحالات (ميل)، بأن التوافق الاجتماعي والتقدم، يتوقفان على حجم مجال الحرية الفردية الخاصة، الذي يجب أن لا تتجاوزه الدولة أو أي سلطة أو تنتهك حرمة.

يرى (هوبز) والذين يتفقون معه في الرأي من المحافظين والرجعيين، بأن من اللازم، لمنع الناس من تحطيم بعضهم بعضاً، ومن تحويل المجتمع إلى غابة أو قفر، سنّ قوانين وقائية تؤمن بقاءهم في أماكنهم وتوقفهم عند حدهم . لقد أراد (هوبز) أيضاً توسيع رقعة السيطرة المركزية وتقليص حرية الفرد . ولكن الطرفين يتفقان على ضرورة بقاء جانب من حياة الفرد يعمل فيه باستقلالية خارج نطاق السيطرة الاجتماعية - وانتهاك حرمة هذا المجال مهما كان ضئيلاً، ضرب من الاستبداد . وقد نادى (بنجامين كونستانت)، وهو من أكثر المتحمسين للحرية والخصوصية

النظام الذي يسمح بهذا هو نظام جائر وغير أخلاقي . أما إذا قلّصت حريتي أو فقدتها من أجل تقليص عار اللامساواة، الأمر الذي قد لا يمكنني من منح الآخرين حريتهم الشخصية، تكون النتيجة خسارة كاملة للحرية. وقد يمكن التعويض عن الخسارة بمكسب في العدالة أو السعادة أو السلم، غير أن الخسارة تبقى ولا تزول. إنه لخلط وتشويش في القيم إذا ما قلنا أن ثمة تعويض، على الرغم من خسارة الحرية «الاجتماعية» أو «الاقتصادية». وتبقى الحقيقة واضحة، فحرية البعض تستلزم تقليص حرية الآخرين. ولكن بموجب أي مبدأ يتم هذا؟ فإذا كانت الحرية شيئاً مقدساً ومبدأ لا يُمس، فلا يمكن أن يكون هناك ما يبرر التلاعب بها. لا بد إذن أن يقدم بعض من هذه القيم والمبادئ المتناقضة شيئاً من التنازلات لا للأسباب التي يمكن ذكرها بوضوح فحسب، وإنما لتلك التي تأخذ شكل أنظمة وأحكام عامة. ومع كل ذلك تبقى هناك ضرورة للتسوية العملية.

يعتقد الفلاسفة، وبمنظرة تفاؤلية عن الطبيعة البشرية والايمان، بإمكان الانسجام والتوافق في الأهداف البشرية مثل (لوك) و(آدم سميث)، وفي بعض الحالات (ميل)، بأن التوافق الاجتماعي والتقدم، يتوقفان على حجم مجال الحرية الفردية الخاصة، الذي يجب أن لا تتجاوزه الدولة أو أي سلطة أو تنتهك حرمة.

يرى (هوبز) والذين يتفقون معه في الرأي من المحافظين والرجعيين، بأن من اللازم، لمنع الناس من تحطيم بعضهم بعضاً، ومن تحويل المجتمع إلى غابة أو قفر، سنّ قوانين وقائية تؤمن بقاءهم في أماكنهم وتوقفهم عند حدهم. لقد أراد (هوبز) أيضاً توسيع رقعة السيطرة المركزية وتقليص حرية الفرد. ولكن الطرفين يتفقان على ضرورة بقاء جانب من حياة الفرد يعمل فيه باستقلالية خارج نطاق السيطرة الاجتماعية - وانتهاك حرمة هذا المجال مهما كان ضئيلاً، ضرب من الاستبداد. وقد نادى (بنجامين كونستانت)، وهو من أكثر المتحمسين للحرية والخصوصية



الفردية والمدافعين عنهما فصاحة واقتداراً، وفي وقت لم يكن فيه قد نسي الدكتاتورية اليعقوبية، بضرورة ضمان حرية الدين والرأي والتعبير وحق التملك، من أي انتهاك تعسفي. وأورد كل من (جيفرسون) و (برك) و(بين) و(ميل) قائمة بأنواع الحرية الشخصية وأشكالها، غير أن النزاع حول إيقاف السلطة عند حدها يبقى كما هو دائماً من حيث الجوهر. فعلينا أن نحافظ على الحد الأدنى من المجال الذي يتمتع فيه الفرد بحريته الشخصية، إذا أردنا أن نمنع «إذلال طبيعتنا أو نكسرانها». إذ ليس باستطاعتنا أن نكون أحراراً بشكل كامل وتام، وعلينا في الوقت ذاته التضحية بشيء من حريتنا من أجل الحفاظ على ما تبقى لنا منها. إن الاستسلام الذاتي التام هو إنهزام ذاتي. ماذا يجب إذن أن يكون عليه الحد الأدنى من الحرية؟ الجواب هو: ما لا يستطيع الفرد التخلي عنه، من غير أن يسيء إلى جوهر الطبيعة البشرية. ما هو هذا الجوهر؟ وما هي الخصائص القياسية التي يستلزمها؟ إن هذا موضوع نقاش لا نهاية له، وسيبقى هكذا دائماً. ولكن مهما كان المبدأ أو القاعدة التي يتعين بموجبها مدى عدم التدخل، سواء كان هذا التدخل من قبل القانون الطبيعي أو ما تستلزمه الحقوق الطبيعية أو النفعية، أو قرارات إلزامية مطلقة، أو التزامات اجتماعية، أو فكرة عامة، أو أي مفهوم يستطيع بوساطته الأفراد إيضاح حججهم وأدلتهم وتبريرها، فالحرية تعني التحرر «منه»، أو غياب التدخل، أو تغيير مواقعه إلى الحدود التي مهما تغيرت، تظل أمراً يجب إدراكه والاعتراف به، إن «الحرية الوحيدة التي ينطبق عليها معنى الكلمة هي حريتنا في السعي من أجل تحقيق ما نصبو إليه، وما هو صالح لنا وبالطرق والأساليب التي نرتأينا لأنفسنا». هذا ما قاله أحد المدافعين المشهورين عن الحرية. فإذا كان الأمر كذلك هل ثمة ما يبرر الإكراه أو الإجبار؟ لا يرى (ميل) أي شك في ذلك. فما دامت العدالة تستلزم أن يكون من حق كل فرد الحد الأدنى من الحرية، فلا بد أن يُضغَط على الآخرين - وبالقوة أن تطلب الأمر - لمنعهم من تجريد أي فرد من حريته. ووظيفة القانون هي منع مثل هذه الصدمات: وإلا تكون وظيفة الدولة

وسلطتها قد تقلصت - كما يشير إلى ذلك (لاسال) باحتقار - إلى وظيفة الحارس الليلي أو شرطي المرور.

ما الذي جعل حماية الحرية الفردية لـ (ميل) شيئاً مقدساً؟ لقد صرّح (ميل) في مقالته المشهورة: «لا مجال لأي تقدم حضاري ما لم يترك الناس أحراراً يعيشون كما يحلو لهم و«بالأسلوب الذي يناسبهم». وقد لا تكون هناك فرص للإنجازات المبدعة والعفوية، ولا عبقرية فكرية أو شجاعة أدبية. إن القدرات العادية الضئيلة تحطم المجتمع ولا تساعد في تقدمه أبداً، كما أن ثقل الأعراف يسحق كل ما هو قيم ومبدع، وهذا ما ينتج عن الالتزام الدائم بالأعراف والخضوع لها أو الامتثال لأوامرها، وقد لا ينتج عن هذا إلا كائنات بشرية ذات قدرات ضئيلة، وطاقات واهنة مقيدة وضيقة التفكير. وهنا تطرح هذه المقولات: «إن إثبات الذات بالنسبة إلى الوثن مهم كإنكار الذات بالنسبة إلى المسيحي». «إن الأخطاء التي يرتكبها الإنسان - على الرغم من التحذير والنصح - هي أقل وقعاً عليه من الشر الذي قد يصيبه من جراء سماحه للآخرين بالضغط عليه وتوجيهه إلى ما يعتقدونه صالحاً «له». إن الدفاع عن الحرية هو ما تتضمنه الأهداف «السلبية» لحماية الفرد من التدخل. كما أن تهديد الفرد بالاضطهاد إلا إذا رُضخ لحياة لا حق له فيها في اختيار أهدافه، وليس فيها إلا منفذ واحد مهما كان وراء هذا المنفذ من أشياء مرتقبة واحتمالات ربح ونجاح - ومهما كان الهدف من هذا التحديد نبيلاً، هو خطيئة بحق إنسانيته وحقه في حياة يعيشها بالأسلوب الذي يرغب. هذه هي الحرية كما يفهمها الليبراليون في العالم منذ أيام (ابرايموز) أو كما ينسبها البعض منذ أيام (أوكام)، إلى يومنا هذا. والمطالبة بالحقوق المدنية والحرية الفردية والاحتجاج ضد اضطهاد الفرد وإذلاله والتجاوز على حقوقه العامة والتحذير الجماعي والدعاية المنظمة تتبع كلها من هذا المفهوم الذي يؤكد على أهمية الفرد وما يعنيه.

يمكن ملاحظة ثلاث حقائق عن الفرد وأهميته:

أولاً : أن (ميل) يخلط بين فكرتين واضحتين ومتميزتين . الأولى هي أن الإكراه أو الاجبار الذي يؤدي إلى إحباط الرغبات والأهداف أو كبتها، وإن كانت الغاية من الإكراه منع شرور أكبر من عملية الإكراه نفسها، هو عمل سيء، بينما هناك في عدم التدخل - وهو عكس عملية الإكراه - فائدة وإن كانت ذات مردود محدود أو أنها ليست الفائدة الوحيدة . هذا هو المفهوم «السلبي» للحرية في شكلها التقليدي، الفكرة الثانية هي أن على الأفراد محاولة اكتشاف الحقيقة أو محاولة تطوير شخصية معينة تحمل صفات يوافق عليها (ميل)، وهي شخصية ذات صفات أصيلة انتقادية النزعة، خيالية، مستقلة، صعبة الانقياد والتكيف حتى إذا كان ذلك إلى درجة الغرابة والشذوذ. من الممكن العثور على الحقيقة، ومن الممكن إنتاج مثل هذه الشخصية في ظروف مناسبة من الحرية والاستقلالية. إن هاتين الفكرتين ليبراليتان، غير أنهما ليستا متشابهتين. ومحاولة الربط بينهما عمل تجريبي في أحسن الحالات، ويحتاج إلى برهان ليس، هناك من يخالف الرأي القائل بأن الحقيقة أو حرية الرأي والتعبير عن النفس، لا يمكن أن تنمو وتنتعش حيثما تستحق التعاليم الغوغائية حرية الفكر. غير أن التاريخ يكشف (كما فعل جيمس ستيفن في مقالته: «الحرية، المساواة. الأخوة») أن الاستقامة وحب الحقيقة والفردية المتقدمة، قد تنمو في مجتمعات ذات نظام تهديبي صارم كالنظام البورباني (الطهري) الكاثوليكي في اسكتلندا أو نيوانكيليند في أميركا، أو في نظام عسكري كما في مجتمعات أكثر تسامحاً أو تنصف باللامبالاة. فإذا كان الأمر كذلك فإن طروحات (ميل) التي تشير إلى أن الحرية شرط للنمو ولنمو القدرات البشرية وازدهارهما، تصبح فاشلة وغير صحيحة، وإذا ما ثبت تعارض هذين الهدفين فقد يواجه (ميل) محنة شديدة عدا المشكلات الأخرى الناجمة عن تضارب نظرياته مع النفعية المتمترمة، حتى الوجهة الانساني الذي يضعه لها<sup>(٢)</sup>.

إن هذه النظرية حديثة نسبياً، إذ من النادر، كما يبدو، وجود أي نقاش عن الحرية الفردية كهدف سياسي (بالمقارنة مع حقيقتها) في العالم

القديم . لقد سبق أن علّق (كوندورسيه) مشيراً إلى غياب فكرة الحقوق الفردية من القوانين الاغريقية والرومانية، وهذا ما كانت عليه الحالة في حضارات قديمة كالحضارة الصينية واليهودية<sup>(٦)</sup>. إن هيمنة هذه الفكرة وسيطرتها حالة استثنائية وليست قاعدة حتى في التاريخ الغربي الحديث. ولم يكن للحرية بهذا المعنى صوت يحث الجماهير البشرية للعمل سوية من أجل كسب حقوق كهذه. إن رغبة الفرد في التمتع بحريته من غير اعتداء الآخرين أو تجاوزهم لها، مؤشر حضاري على الصعيدين الفردي والجماعي. إن الخصوصية في مجال العلاقات الشخصية واعتبارها شيئاً مقدساً، مستمدان من مفهوم الحرية الذي هو، على الرغم من أصوله الدينية، ليس قديماً بشكله المتطور قدم عصر النهضة أو عصر الإصلاح<sup>(٧)</sup> ولكن زوالها يعني موتاً حضارياً للمستقبل الاخلاقي بكامله.

والميزة الثالثة لمفهوم الحرية ذات أهمية كبرى. فهي بهذا المفهوم ليست على خلاف مع الأنوقراطية أو مع غياب الحكم الذاتي. فهي بهذا المعنى، تعنى بمنطقه السيطرة وليس بمصدرها. وكما أن الديمقراطية قد تحرم المواطن من حريات عديدة، يسمح له بالتمتع بها في ظل نظام آخر، فمن الممكن تصور طاغية ليبرالي يسمح لأبناء شعبه بنسبة عالية من الحرية الفردية. فالطاغية الذي يسمح لرعاياه بمجال واسع للتمتع بالحرية، قد لا يكون عادلاً وقد يكون مشجعاً على اللامساواة المتطرفة ولا يعبر النظام أو الفضيلة أو المعرفة أي أهمية. فإذا فعل ذلك من غير كبت لحرية الأفراد أو كان الكبت بمقدار يقل عما تمارسه الأنظمة الأخرى فإنه بذلك يطابق مواصفات (ميل)<sup>(٨)</sup>. والحرية بهذا المفهوم لا ترتبط منطقياً بالديمقراطية أو بالحكم الذاتي، قد يعطي الحكم الذاتي بشكل عام ضماناً أفضل للحفاظ على الحريات المدنية من أنظمة الحكم الأخرى. وقد دافع عنه مؤيدو مبدأ الحرية (في الفكر والعمل). ولكن ليس هناك علاقة بالضرورة بين حرية الفرد وبين النظام الديمقراطي. إن الإجابة على السؤال: من يحكمني؟ تختلف بشكل منطقي عن الإجابة على السؤال: ما مدى تدخل الدولة الحاكمة في شؤوني؟ والاختلاف بين

المفهومين «السلبي» و «الإيجابي» للحرية هو الاختلاف في مضمون الاجابتين على هذين السؤالين<sup>(٩)</sup>. ويصح المفهوم «الإيجابي» للحرية واضحاً إذا ما حاولنا الإجابة لا على السؤال: ما الذي أستطيع أن أفعله أو أن أكونه بحرية؟ بل على السؤال: من يحكمني؟ والعلاقة بين الديمقراطية والحرية الفردية هي أكثر غموضاً مما يترأى لكثير من دعائهما ومؤيديهما. إن رغبة الفرد في تقرير شؤونه الخاصة والتحكم بها أو الاشتراك في عملية السيطرة على حياته وتوجيهها، هي رغبة عميقة كالرغبة في الحصول على مجال العمل الحر وربما أقدم من ذلك تاريخياً. غير أنها ليست رغبة في الشيء نفسه. والاختلاف كبير إلى درجة أنه يؤدي إلى التصادم في الأيديولوجيات التي تهيمن على عالمنا. فهذه الحرية - الحرية بمفهومها «الإيجابي» - لا تعني التحرر «من» بل التحرر «له» - لعيش نمط حياة واحد محدد - يصنعه الموالون للمفهوم «السلبي» إنه، في بعض الأحيان، ليس إلا رداء تنكرياً للاستبداد الوحشي.



## الفصل الثاني

### مفهوم الحرية الإيجابية

إن المفهوم «الإيجابي» لكلمة «حرية» مشتق من رغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه. فأنا أرغب في الاعتماد على نفسي، في الحياة وفي اتخاذ القرارات وليس على قوى خارجية من أي نوع كانت، وأرغب أن أكون أداة نفسي وليس أداة يحددها آخرون ويتحكمون فيها، أرغب في أن أكون الفاعل وليس من يقع عليه تأثير الفعل، وأن أسيطر بموجب غايات وأهداف شخصية واعية، لا أن أتحرك بموجب غايات تُفرض عليّ، أرغب أن أكون صاحب شأن وليس نكرة عديمة الشأن والقيمة، أن أقرر بنفسني ما أرغب القيام به، لا أن أعمل ما يُملى عليّ، أن أكون موجّهاً لا موجّهاً من قبل آخرين، وكأنني شيء أو حيوان أو عبد ليس في استطاعته القيام بدور إنسان يدرك أهدافه ويفكر فيها ويختار أساليب ومناهج شخصية يرغب في تحقيقها. إن هذا في أقل تقدير جزء مما أقصد عندما أقول إنني سليم التفكير وعقلاني، وهذا ما يميزني كإنسان عن بقية الكائنات في العالم. أرغب قبل كل شيء أن أكون مدركاً وشاعراً بوجودي كمخلوق مفكر ونشط يتحمل مسؤولية اختياراته وقادر على شرحها وإيضاحها بالرجوع إلى أفكاره وأهدافه الخاصة التي يرغب في تحقيقها، ويشعر أنه حرّ بالدرجة التي تساعد على الاعتقاد بأن هذه هي الحقيقة، وأنه مستعبد بالدرجة التي تجعله يدرك أنه في حالة لا تمت إلى الحقيقة بشيء.

إن الحرية التي تجعل من الفرد سيد نفسه، والحرية التي لا تمنع الآخرين من القيام بما أقوم به، مفهومان لا يختلفان ظاهرياً عن بعضهما

كما هي الحال مع مفهومي الحرية «السلبى» و «الإيجابى». ومع ذلك فإن المفهوم «السلبى» و «الإيجابى» للحرية، تطور تاريخياً في اتجاهات متعاكسة وليس في خطوط منطقية معقولة دائماً، مما يحمل هذه الاتجاهات على التصادم مع بعضها بعضاً.

والنشاط المستقل الذي انطلق منه الاصطلاح المجازي للسيادة الذاتية، الذي لا ضرر في استعماله، هو من الوسائل التي توضح ذلك، «أنا سيد نفسي» و «أنا لست عبداً لأحد». ولكن ألا يمكن أن أكون عبداً للطبيعة؟ أو لنزواتي التي لا يمكن السيطرة عليها، كما أشار إلى ذلك أتباع أفلاطون وهيجل، أليست هذه أصنافاً من العبيد المشابهة للأصل - البعض منهم عبيد سياسة، والبعض عبيد قوانين أخلاقية أو روحية؟ أولم يمر الإنسان بتجربة التحرر من الاستعباد الروحي أو الطبيعي (استعباد الغرائز الطبيعية) واستطاع بهذه التجربة أن يكشف بأن في داخل ذاته جانباً مسيطراً رفيعاً سامياً، وجانباً متدنياً لا بد من كبحه والسيطرة عليه؟ إن الذات المسيطرة تشبه من جوانب شتى المنطق و «الذات الرفيعة» للإنسان، وهي الذات التي تمحص وتقدر وتفكر في النتائج وتهدف إلى تحقيق ما يلائمها ويرضيها في المدى البعيد مع الذات «الحقيقية» أو «المثالية» أو «المستقلة» وهي الذات بكل أوجهها هذه التي تختلف مع النزوات اللاعقلانية والرغبات الجامحة وكذلك مع «الذات السفلى» التي تسعى إلى ملاحقة المتع الآنية، والذات التي تخضع للنزوات والعواطف والتي تحتاج إلى تهذيب صارم وقاس إذا ما أريد لها الارتقاء إلى مستوى طبيعتها «الحقيقية». ويمكن تقديم هاتين الذاتين على أنهما منفصلتان: الذات الحقيقية هي أكبر وأوسع من الفرد نفسه. فهي كل اجتماعي يكون الفرد فيه عنصراً أو مظهراً أو وجهاً من أوجهه: قبيلة أو سلالة أو جنساً أو عرقاً، كنيسة أو دولة أو المجتمع الكبير للكائنات الحية والميتة والتي لم تلد بعد. إن هذا الكيان هو الذات «الحقيقية» التي تستطيع أن تحقق الحرية لنفسها ولهذه العناصر كلها، إذا ما استطاعت أن تفرض إرادتها الجماعية أو العضوية على العناصر المتمردة. لقد أشير إلى خطورة

استعمال الاصطلاحات العضوية مجازياً لتبرير الضغط على البعض من الأفراد من قبل البعض الآخر، من أجل رفعهم إلى مستوى «أسمى». ولكن ما يجعل هذه اللغة المجازية أمراً مقبولاً هو أنها توضح الحالة التي نحن بصدددها. فمن الممكن تبرير الضغط على الفرد وإجباره على القيام بعمل ما من أجل تحقيق أهداف معينة (كالعدالة والصحة العامة)، وهذا ما يستطيع الأفراد - إذا كانوا على درجة من الثقافة والعلم - القيام به من غير إجبار أو إكراه. ولكنكم لا يفعلون ذلك بسبب جهلهم أو انحرافهم أو إصابتهم بعمى فكري. ولهذا يمكن إدراك السبب الذي يجعلني أقوم بالضغط على الآخرين أو إجبارهم على القيام بعمل ما إذا كان في هذا الإجبار ما يعود عليهم - لا عليّ - بالنفع. وهكذا أدعي أنني أكثر منهم دراية بحاجاتهم الحقيقية. وهذا يؤدي بهؤلاء إلى الاستسلام وعدم التمرد وإذا كانوا عقلاء يدركون ما هو صالح لهم كما أدركه أنا. غير أنني قد أتجاوز هذه الحدود في الضغط والإجبار، وقد ادّعي بأنهم يفعلون - وهم في حال من الجهل - ما لا يرغبون القيام به وهم في وعيهم، لأن حال الوعي والادراك قد تكون أحياناً غامضة ومستترة، وهي الإرادة العقلانية والذات «الحقيقية». كما أن الذات «الجاهلة» لا تعرف شيئاً عن الذات العقلانية «الحقيقية» وتناقض ما تشعر به وما تفعله وما تتكلم عنه علناً، وهكذا فإن هذه الذات هي الوحيدة التي تستحق رغباتها الاهتمام<sup>(١٠)</sup>. ومن هذا المنطلق أبدأ بإهمال الرغبات الحقيقية للأفراد والمجتمعات وأضطهدهم وأعذبهم باسم ذواتهم «الحقيقية» أو بالنيابة عنها وذلك بحكم معرفتي الأكيدة بأن أي هدف حقيقي للفرد (كالسعادة وأداء الواجب والحكمة والمجتمع العادل وتحقيق الرغبات) يجب أن ينسجم مع حريته - أي أن يتوفر له الاختيار الحر للذات الحقيقية على الرغم من كونها خرساء وغامضة.

لقد كُشف النقاب مراراً عن هذا التناقض الظاهري. فهناك اختلاف في القول بأنني أعلم ما هو صالح لفلان بينما لا يعرف هو ذلك، وقد أتجاهل رغباته من أجل فائدته، وبين قولي إن فلاناً قد مارس الاختيار



بحكم طبيعته - لا بكامل وعيه، ولا كما يبدو في حياته اليومية - بل كذات عقلانية قد لا تعرفها الذات «الأخرى» التي تعتمد على الملاحظة والتجربة - أو «حقيقة» تدرك ما هو صالح ولا بد من اختياره. وهذا السجن الوحشي الذي يجعل ما قد يختاره فلان إذا ما أصبح شيئاً يخالف طبيعته وبين ما ينشده هذا «الفلان» حقيقة وما يرغب في اختياره، هو النواة لكل النظريات السياسية المتعلقة بإدراك الذات. وإذا قلت إنني قد أجبر على شيء لمصلحتي التي لا أستطيع إدراكها بسبب عجزني: أي أن في هذا الإجبار فائدة لي، فإن هذا القول يختلف تماماً عن قلبي: لو كان الإجبار في صالحه فلا أكون بذلك مكرهاً لأن ذلك الإكراه تم بإرادتي، بوعي أو من غير وعي، وأنا حر «حقيقة» حتى عندما يرفض ذلك جسدي الضعيف وعقلي الغبي، أقاوم بشدة الذين يفرضون ذلك الإكراه عليّ مهما كان الغرض من الإجبار أو الإكراه هادفاً إلى النفع العام.

إن هذا التحول السحري أو الخديعة التي يهزأ منها (وليم جيمس) - ومعه كل الحق - من أتباع (هيجل) قد يستخدم على نحو رديء وبسهولة مع المفهوم «السلبى» للحرية، حيث الذات التي يجب عدم التدخل في شؤونها لم تعد ذلك الفرد مع رغباته وحاجاته الحقيقية كما يدركها بشكل طبيعي، وإنما الإنسان «الحقيقي» الذي بداخله والذي يسعى إلى الأهداف المثالية التي لا تحلم بها ذاته الأخرى، لأنها أهداف بعيدة المنال. وكما في حال الذات الحرة، فإن في الإمكان جعلها أكبر مما هي عليه لتصبح بحجم يفوق الحجم الشخصي كالدولة أو الطبقة الاجتماعية أو الشعب أو التاريخ نفسه، وهي أكثر واقعية وذات صفات مميزة عن الذات التجريبية. غير أن المفهوم «الإيجابى» للحرية كسيادة ذاتية مع شيء من انقسام الفرد على نفسه، انتهت وفي غاية السهولة إلى انفصام الشخصية، وكتيجة تاريخية أو عقائدية أو عملية إلى قسمين: الذات السامية الموجهة المسيطرة والذات التي هي عبارة عن كتلة من العواطف والرغبات التي تحتاج إلى تهذيب. هذه هي الحقيقة التاريخية ذات الأثر الكبير. وهي توضح (إذا احتاج الأمر إلى إيضاح) بأن مفاهيم الحرية تنشأ

بشكل مباشر عن الآراء التي تبحث عما تعنيه الذات، أو ما يعنيه الفرد أو الانسان. وبشيء من التلاعب في تعريف الانسان يستطيع المتلاعب أن يجعل الحرية تعني ما يريد ويضعها في الإطار الذي يرغب فيه. وقد أوضح التاريخ الحديث بأن هذا ليس مجرد مسألة أكاديمية.

وتصبح نتائج التمييز بين الذاتين أكثر وضوحاً إذا ما تأملنا الشكلين الأساسيين اللذين اتخذتهما الرغبة في التوجيه الذاتي - أي توجيه الفرد من قبل ذاته «الحقيقية» - عبر التاريخ: أولهما نكران الذات من أجل الاستقلال، وثانيهما إدراك الذات أو تشابه الذات مع مبدأ معين أو مثالية معينة، من أجل تحقيق الهدف ذاته أي الاستقلالية.

## الفصل الثالث الارتداد إلى الحصن الداخلي

إنني أملك المنشق والإرادة: أدرك الغايات وأرغب في تحقيقها ولكنني لم منعت من ذلك فسوف لن أشعر بأنني سيد الموقف. قد يكون المنع من قبل قوانين الطبيعة، أو قد يقع ذلك مصادفة أو بسبب نشاط أفراد آخرين أو بسبب عادات وأعراف غير مقصودة. ما الذي أفعله لتجنب هذا الضغط المدمر الذي تفرضه عليّ هذه القوى؟ عليّ أن أتحرر من الرغبات التي أعرف أنني لا أستطيع تحقيقها. أرغب أن أكون سيد مملكتي غير أن حدود مملكتي طويلة وغير حصينة. لذلك أقوم بتقليصها من أجل التخلص من المناطق الضعيفة أو تحجيمها. أبدأ بالرغبة في السعادة أو الرفاهية أو القوة أو المعرفة أو الحصول على شيء معين، غير أنني لا أستطيع كبحها أو السيطرة عليها والتحكم بها، لذا أختار تجنب الفشل والإسراف والسعي وراء ما لا أستطيع الحصول عليه، وأقرر عدم الرغبة فيما لا أستطيع اقتناؤه. والطاغية يهدد بتدمير ممتلكاتي مع السجن ويهدد أيضاً بنفي أو قتل من أحب. فلو لم أكن متعلقاً بممتلكاتي ولا يهمني إن كنت داخل السجن أو خارجه، أو أنني استطعت قتل مشاعري وعواطفني الطبيعية أو كبتها داخل نفسي، فلا يستطيع الطاغية حينذاك أن يلوي ذراعي ويخضع إرادتي لما يرغب هو فيه لأن ما تبقى مني لا يخضع للرغبات الطبيعية الساذجة ولا يثير الخوف في نفسي. وبهذا أكون قد قمت بانسحاب عسكري استراتيجي إلى حصن داخلي - وهذا الحصن هو عقلانيتي وروحي وذاتي «الحقيقية» - لا يمكن لأي قوة خارجية غاشمة أو حقد

بشري التعرض له. لقد تراجعت إلى داخل نفسي وهذا هو المجال الوحيد الذي أكون فيه بمأمن. وكأنني في هذه الحال أقول: «هناك جرح في ساقِي وأمامي طريقان للخلاص من الألم. الأولى هي محاولة شفاء الجرح. أما إذا استعصى العلاج أو لم يكن أكيداً فهناك الطريق الأخرى للخلاص منه ومن ألمه وهي بتر الساق بكاملها. فإذا قمت بتدريس نفسي على عدم الرغبة بما يجعل الساق شيئاً لا يمكن الاستغناء عنه فسوف لن أشعر بفقدانها». وهذا ما يسمى بتحرير الذات التقليدي الذي يقوم به الزاهد والمتصوّف والرواقيّ والبوذي والحكيم. رجال من أديان وشعب مختلفة هربوا من العالم ومن نير عبودية المجتمع ومن الرأي العام وذلك بتحويل الذات بشكل متعمد ساعدهم على عدم الاهتمام بأي قيم من قيم هذا العالم، والبقاء في عزلة واستقلالية على هوامشه لا تؤثر فيهم قوة سلاحه<sup>(١١)</sup>. ونظريات العزلة السياسية والاكتفاء الاقتصادي الذاتي جميعاً وكل حكم ذاتي يحتوي على بعض عناصر هذه الفكرة أو الموقف. فانا اتخلّص من العقبات والمعوقات التي تواجهني في الطريق الذي أسلكه بترك تلك الطريق والتخلي عنها. انسحب إلى داخل طائفتي أو جماعتي، داخل الاقتصاد المنظم الذي أرتأيه لنفسي، داخل حدود مملكتي التي عزّلت بإرادتي حيث لم تعد هناك حاجة للإصغاء إلى الأصوات الآتية من خارجها، ولا تأثير عليّ من أي قوة خارجية. هذا أسلوب من أساليب البحث عن الأمان، وبالأمكان تسميته البحث عن الحرية الشخصية أو القومية أو البحث عن الاستقلال.

وبموجب هذه النظرية، ويقدر ما يتعلق الأمر بالأفراد، ليس هناك اختلاف بينها وبين ما ذهب إليه الآخرون مثل (كانت) من الذين لا يرون الحرية في التخلص من الرغبات وإزالتها وإنما في مقاومتها والسيطرة عليها. فأكون بذلك في موقف المسيطر وأتحرر من عبودية ما هو تحت سيطرتي أي أنني أكون قد انتقلت من موقع المسيطر عليه إلى موقع المسيطر. فانا أطيع القوانين، غير أنني أفرضها على نفسي أيضاً أو أنني أجدها في ذاتي الحرة. إن الحرية هي الطاعة، لكنها طاعة لقانون تضعه

لأنفسنا». وليس في هذا استبعاد، إذ لا يمكن أن يكون هناك من يستبعد نفسه. أما التبعية فإنها تعني الخضوع إلى عوامل خارجية، واستعداد شخصي يعرضني إلى وضع أكون فيه دمية بيد عالم خارجي لا أستطيع السيطرة التامة عليه، بل يسيطر نتيجة لذلك عليّ و«يستعبدني». فأنا لا أكون حراً إلا في الحالة التي لا أكون فيها «مقيداً» بقيود تفرضها عليّ قوى لا أستطيع السيطرة عليها. فأنا مثلاً لا أستطيع التحكم في قوانين الطبيعة أو السيطرة عليها لذلك يجب في هذه الحال رفع مستوي - وبشكل افتراضي - فوق عالم المسببات الطبيعي. ليس هذا مجالاً مناسباً لمناقشة صحة هذه النظرية وفعاليتها، وهي نظرية قديمة ومعروفة، غير أنني أرغب فقط في التعليق على أن النظريات التي تشير إلى أن الحرية هي مقاومة الرغبة (أو الهرب منها)، أو أنها تحرر من مجال السبب، قد لعبت دوراً مهماً في ميدان السياسة وليس أقل منه في مجال الأخلاق.

إذا كان الأفراد في الجوهر كائنات مستقلة - تصنع لنفسها القيم والأهداف - والسلطة المطلقة ذات الإرادة الحرة، فليس هناك أسوأ من التعامل مع هؤلاء الأفراد وكأنهم لا يملكون هذه الاستقلالية بل كأشياء طبيعية تتلاعب بها تأثيرات عرضية أو أنهم مخلوقات تحت رحمة حوافز خارجية يسيطر حكامها على ما ترغب فيه بالتهديد واستخدام القوة تارة، أو بالمكافأة والعطاءات تارة أخرى. إن معاملة الأفراد بهذا الشكل، تعني معاملتهم وكأنهم مخلوقات عديمة الإرادة. وكما قال (كانت): «ليس في استطاعة أحد إجباري على أن أكون سعيداً كما يرغب هو، فالأبوية (نظام الحكم الأبوي) هي استبدادية بشكل لا يمكن تصورها». والسبب في ذلك هو أن التعامل مع الأفراد لا يتم على أساس أنهم أناس أحرار وإنما على أساس إنهم مادة بشرية يمكن للمصلح الاجتماعي الكريم الذي هو أنا، أن أعطيها الشكل والغالب الذي يتفق مع ما يناسبني ويناسب غاياتي وأهدافي وليس ما يناسب الرغبات والأهداف التي اختارها هؤلاء الأفراد بكامل حريتهم ورضاهم. وهذا بالضبط ما أوصى به أتباع الفلسفة النفعية الأوائل. لا يعتقد (هيلفيتياس)، وكذلك (بنثام)، أن السيطرة على الفرد

تتم في حال كبحه عواطفه وإنما في حال وقوعه تحت سيطرتها، حيث تتم هذه السيطرة من غير جهد تارة بالمكافأة وتارة بالعقاب. وهذه أخطر حالات التبعية والاستعباد إذا كان في ذلك ما يسعد «العبد»<sup>(١٢)</sup> ويفرحه. إن التلاعب بمقدرات الأفراد وتسييرهم نحو الأهداف التي تراها أنت - المصلح الاجتماعي - من غير أن يكون لهم فيها رأي، هو إنكار لانسانيتهم، أي أن التعامل معهم كأشياء لا إرادة لها هو إهانة لهم وحط من شأنهم كمخلوقات بشرية. فالتحايل والكذب عليهم واستخدامهم كوسيلة لتحقيق غاياتي وأهدافي - لا غاياتهم المستقلة - حتى وإن كان في ذلك فائدة لهم، هو استخدامهم كمخلوقات دون البشر يسلكون كما أرغب وكان رغباتهم الخاصة أقل شأنًا وقداسية من رغباتي. فباسم من أبرر إجبار الأفراد على عمل ما لا إرادة لهم فيه ومن غير رضاهم؟ قد يكون الاجبار باسم قيم فوق مستواهم الفكري. ولكن - وكما يرى (كانت) - بما أن جميع القيم والمثل هي نتاج الفكر البشري ومن وضع رجال قاموا بذلك بكامل حريتهم لذلك فإن مكانة واضع القيم هي الأعلى ولا شيء يعلو عليها. لذلك يصبح إجبار الفرد على القيام بعمل ما باسم ما هو دونه منزلة، ووضعه تحت سيطرة إرادتي أو إرادة شخص آخر أو أشخاص آخرين، لأن في ذلك تحقيقاً لرغبة في نفسي أو أنه أمر يلائمني ويسعدني أنا، يعني أنني أستخدم الفرد أو الأفراد كوسيلة لنيل ما أرغب فيه. ومهما كان الدافع إلى ذلك نبيلاً فإن العملية كلها تناقض العرف السائد بأن الفرد هو الغاية، وليس الوسيلة. كما أن كل أشكال الترغيب والترهيب تعني تحويل الفرد ووضعه في القالب الذي نرغب فيه نحن ضد إرادته الشخصية. وكل سيطرة فكرية أو عملية إجبار، هي إنكار لما يجعل الفرد إنساناً، وإنكار لقيمه ومثله التي هي جوهر وجوده<sup>(١٣)</sup>.

الفرد الحر كما يراه (كانت) هو كائن رفيع يعلو فوق عالم السببيات الطبيعي. وهذه النظرية في شكلها التجريبي، حيث تكون دوافع الفرد ونواذعه بموجبه لا تخرج عن نطاق حياته العادية، هي جوهر النظرية الليبرالية الانسانية، السياسية منها والاخلاقية المتأثرة إلى حد كبير بكل من



(كانت) و (روسو) في القرن الثامن عشر؛ النظرية التي هي في الأصل بروتستانتية دنيوية فردانية، حيث تحل العقلانية مكان الله، ويحل الفرد العقلاني مكان الروح البشرية التي تسعى إلى الاتحاد مع الخالق، ويحاول جاهداً أن يتجنب الوقوع تحت سيطرة أي قوة غير المنطق والمنطق وحده، ولا يعتمد على شيء يؤدي إلى الخرافة والتضليل وإغراء طبيعته العقلانية، كما يسعى إلى الاستقلالية لا التبعية: أن يكون الفاعل لا من يقع عليه تأثير الفعل. إن استبعاد الفرد من قبل عواطفه بالنسبة إلى هؤلاء الذين يفكرون بهذا المنطق ليس مجرد اصطلاح مجازي. والتخلص من الخوف أو من الحب أو من الرغبة في الطاعة، هو تحرير النفس من استبداد هذه العواطف التي يصعب التحكم فيها. إن شيخوخة (سوفوكليس) - كما ينقل (أفلاطون) ذلك عنه - هي التي حررت من عاطفة الحب وتزواته، من عبودية السيد المستبد. و(سوفوكليس) إنما يتكلم عن خبرة حقيقية تشبه إلى حد كبير التحرر من طاعة بشري أو مالك للعبيد. والخبرة النفسية وأنا أرقب نفسي وهي تخضع مستسلمة لنزوة «منحطة» أو أقوم بعمل بدافع بغض أو محترق في الوقت نفسه الذي أقوم به، وأدعي بعدئذ بأنني «لم أكن على طبيعتي» عندما قمت به، أو إنني «لم أكن مسيطراً على نفسي»، ترجع إلى هذا النمط من التفكير والكلام. وليست نتائج أفعالي مهمة، بل إن الأهم هو الدوافع التي تحدوني إلى القيام بها، ولا تتم السيطرة على هذه إلا في اللحظات التي أكون فيها عقلياً وانتقادياً. هذا ما يؤمن به المفكر الذي يعيش في انعزالية متحدياً العالم ومتحرراً بذلك من القيود التي فرضتها عليه الأشياء كما فرضها الإنسان. وبهذا الشكل قد تبدو هذه النظرية مبدئياً، وكأنها معتقد أخلاقي سلوكي وليس نظرية سياسية، غير أن مضامينها السياسية واضحة وتدخل ضمن الإطار التقليدي للفردانية الليبرالية بالعمق نفسه الذي تشير إليه الحرية «السلبية».

ومما تحذر الإشارة إليه أن مفهوم الحرية في إطاره الفردي الذي يؤمن به الحكيم العقلاني الذي لجأ إلى قلعة ذاته الداخلية يرقى إلى

مستوى أعلى عندما يكون العالم الخارجي قاحلاً وقاسياً وجائراً. إن الفرد كما يشير (روسو) «يكون حراً عندما يرغب فيما يستطيع القيام به، ويعمل ما يرغب فيه». ففي العالم الذي لا يستطيع فيه الفرد أن يحقق لنفسه السعادة والعدالة والحرية (بأي شكل أو مفهوم) لعدم توفر المسالك التي تؤدي إلى ذلك، فإن الإغراء في الانسحاب والتراجع نحو الذات يصبح أمراً لا يمكن مقاومته. ربما كانت الحال هكذا في بلاد الاغريق القدماء حيث كانت هناك علاقة بين القيم الرواقية وسقوط الديمقراطية المستقلة أمام الاوتوقراطيات المقدونية المركزية. وهذا ما كانت عليه الحال أيضاً في روما للأسباب نفسها بعد نهاية الحكم الجمهوري<sup>(١٤)</sup>. وظهرت حال مماثلة في ألمانيا إبان القرن السابع عشر خلال فترة من الإذلال القومي للمقاطعات الألمانية التي أعقبت حرب الثلاثين سنة، عندما اضطرت الوضع العام، وبصورة خاصة الحياة في المحافظات الصغيرة، أولئك الذين أبدوا اهتماماً كبيراً بكرامة الإنسان ومجدوها - وليس للمرة الأولى أو الأخيرة - إلى نوع من الهجرة إلى داخل أنفسهم. إن ضرورة تدريب النفس على عدم اشتهاه ما لا أستطيع الحصول عليه، أو قمع هذه الرغبة ومقاومتها بنجاح هو في الواقع تلبية لتلك الرغبة وهو شيء رفيع سام. ولكن كما يتراءى لي وبشكل لا يقبل الخطأ أن في هذه النظرية ما يشبه فكرة العنب، الحامض: أي أن ما لا أستطيع الحصول عليه، شيء لا أرغب فيه حقاً.

إن هذا يوضح السبب الذي جعل تعريف الحرية السلبية الذي يشير إلى أنها القدرة على عمل ما يرغب فيه الفرد - وهو التعريف الذي تبناه (ميل) - غير عملي ولا يفي بالغرض. فإذا وجدت نفسي، حسبما يرى (ميل)، غير قادر على القيام بالعمل الذي أرغب فيه، فما عليّ إلا أن أقبل هذه الرغبة أو أكبحها لأصبح حراً. وإذا استطاع الطاغية (أو من يقوم بالاقناع بشكل خفي) التحكم في رعيته (أو عملائه)، ودفعهم إلى فقدان رغباتهم الحقيقية واعتناق نمط حياة وضعه لهم هذا الطاغية (أو الفرد الذي يقوم بعملية الاقناع) يكون بموجب هذا التعريف قد أفلح في تحريرهم، أي في جعلهم يشعرون بأنهم أحراراً - كما يشعر (إبيكتيتاس) بأنه يتمتع



بحرية أكبر من سيده (ويقال إن هذا الرجل الطيب الذي أصبح مضرب مثل قد شعر بالسعادة وهو على أداة التعذيب). غير أن ما يشير إليه هذا هو نقيض الحرية السياسية.

إن نكران الذات الزهدي يدل على نقاوة وصفاء وقوة روحية، غير أن من الصعب فهم احتمال كونه اتساعاً في نطاق الحرية ومجالاتها. فإذا أنقذت نفسي من خصم أو عدولي بالانسحاب داخل بيتي، وأغلقت منافذ الدخول إليه قد أكون أكثر حرية مما لو أمسك بي هذا الخصم. ولكن هل أكون أكثر حرية مما لو هزمت وألقيت القبض عليه؟ وإذا ما ذهبت إلى أبعد من ذلك وقبعت في مساحة صغيرة جداً فسوف أموت اختناقاً. إن الذروة المنطقية لعملية تدمير كل ما يمكن أن يسبب لي جرحاً هو الانتحار، فلا يمكن أن أكون في مأمن تام وأنا أعيش في عالم طبيعي. والتحرر الكامل في هذه الحال كما يراه (شوبنهاور) لا يتم إلا بالموت<sup>(١٥)</sup>.

فأنا أعيش في عالم فيه الكثير مما يعيق رغباتي ويقف في طريقها. وقد يُعذر الذين يؤمنون بالمفهوم «السلي» للحرية إذا ما اعتقدوا بأن نكران الذات ليس هو الطريق الوحيد للتغلب على العقبات أو تجاوزها وإن بالإمكان أيضاً ازاحتها فعلياً - في حال كونها عقبات غير بشرية - عن الطريق. أما إذا كانت عقبات بشرية فيمكن أن يتم ذلك بالقوة أو بالإقناع كما في حال اقناع شخص بأن يفسح مكاناً لي في عربته، أو في غزو بلد ما إذا كان في وجود هذا البلد ما يهدد مصالحه، قد تكون مثل هذه الأعمال مجحفة وغير عادلة، وقد تستلزم استخدام العنف والقسوة وربما استعباد الآخرين. ولكن ما لا يمكن إنكاره هو أن العميل (الذي يقوم بهذا العمل) يستطيع بذلك أن يزيد من حجم حريته. ومن سخریات التاريخ أن الذين ينكرون هذه الحقيقة يمارسونها هم أنفسهم بأقصى قدر من القوة، وهم أناس يرفضون المفهوم «السلي» لهذه الحقيقة، مفضلين المفهوم «الايجابي» لها حتى أثناء تعديهم على سلطة الآخرين وحريتهم في العمل ووجهة النظر هذه تسيطر على نصف عالمتنا، فلندرس إذن القاعدة الميتافيزيقية التي تستند إليها.

## الفصل الرابع إدراك الذات

إن الطريقة الحقيقية الوحيدة لاكتساب الحرية، كما يقال لنا، هي استخدام المنطق النقدي، أي فهم ما هو ضروري وما هو محتمل. فإذا كنت طالب مدرسة، فإن أبسط الحقائق الرياضية تبدو عقبات أمام نشاطي الفكري الحر، كالتنظريات الرياضية التي لا أفهم الحاجة إليها. فهي صحيحة بشكل قاطع كما تؤكد ذلك المراجع المعتمدة ولكنها تبقى بالنسبة إلي أشياء غريبة عليّ أن أستوعبها بشكل آلي عن طريق جهازي العقلي. ولكن عندما أبدأ بفهم عمل الرموز والبيدييات وقوانين التحويل والتشكيل - المنطق الذي يؤدي إلى الوصول إلى النتائج - وإدراك حقيقة هذه الأشياء التي لا يمكن أن تكون على غير ما هي عليه لأنها تسير بموجب قوانين تتحكم بعملية الفكري<sup>(١٦)</sup>، فإن الحقائق الرياضية لا تعود بعدئذ أشياء خارجية مفروضة عليّ، لا بد من قبولها سواء رغبت في ذلك أم لم أرغب، بل شيئاً أرغب فيه الآن بكامل حريتي ضمن العمل الطبيعي لنشاطي العقلاني المنطقي. والبرهنة على هذه النظريات بالنسبة إلي الرياضي هي جزء من التمارين الحرة لقدرته الطبيعية المنطقية، كما أن العزف بالنسبة إلي الموسيقيّ ليس إطاعة قوانين مفروضة عليه بعد استيعابه الاطار العام للقطعة الموسيقية التي وضعها المؤلف وإدراك غايته. فلا يكون العزف إلزامه بعمل شيء أو عقبة تقيد حريته، بل ممارسة حرة تلقائية لا عوائق فيها - فالعازف لا يلتزم بالجمل الموسيقية كما يرتبط الثور بالمحراث أو العامل بالآلة، لأنه لا يقوم بالعزف إلا بعد

استيعاب القطعة الموسيقية وهضمها في جهازه، أي أنها تصبح عملاً تلقائياً تتحول فيه المعوقات إلى عناصر من النشاط الحر في عملية العزف نفسها. وما يقال في الموسيقى والرياضيات ينطبق من ناحية المبدأ على جميع العقبات التي تظهر ككتل عديدة من مادة غريبة تقف في طريق التطور الذاتي الحر. وهذا هو منهج العقلانية المتنورة منذ زمن (سبينوزا) إلى آخر أتباع (هيجل). فما نعرفه وندرك ضرورته العقلانية لا نستطيع التخلي عنه إذا أردنا أن نبقى عقلانيين. وإذا أردنا لشيء أن يكون على غير ما هو عليه، من غير سبب عقلائي كما في الضروريات التي تسيطر على العالم، نكون بذلك جاهلين وغير عقلانيين. والانفعالات العاطفية، والتعصب المتطرف، والخوف والاضطراب العصبي تصدر جميعاً عن الجهل وتأخذ شكل الخرافات والأوهام. فإذا سيطرت الخرافة على الفرد، سواء كان ذلك بسبب خياله الواسع أو بتأثير المشعوذين والدجالين وعديمي الضمير والأخلاق الذين يخدعون من أجل الاستغلال أو نتيجة ظروف نفسية أو اجتماعية تواجه ذلك الفرد، فإن ذلك يؤدي إلى التبعية التي يكون فيها الفرد تحت سيطرة عوامل خارجية تعمل في اتجاه ليس بالضرورة الاتجاه الذي يختاره أو يرغب فيه. لقد افترض علماء المذهب الحتمي (المذهب الذي يرى بأن المرء والتغيرات الاجتماعية يخضعان إلى عوامل لا سلطة للمرء عليها) في القرن الثامن عشر، أن دراسة العلوم الطبيعية وإحداث العلوم الاجتماعية على النهج العلمي نفسه يجعلان عمل هذه المسببات واضحاً بشكل شفاف يساعد الأفراد على إدراك دورهم في العالم العقلاني، من غير فشل أو إحباط، إلا إذا تعذرت لديهم السبل التي تؤدي إلى مثل هذا الفهم والادراك. فالمعرفة تحرر الفرد كما جاء في تعاليم (إبيقور) لأنها تقضي على الخوف اللاعقلاني، وكذلك على النزوات والرغبات غير المنطقية.

لقد استبدل كل من (هردر) و(هيجل) و(ماركس) نماذجهم الحيوية للحياة الاجتماعية بأخرى قديمة آلية. ولكنهم رأوا كما فعل خصومهم، بأن فهم العالم يحتم أن يكون الفرد حراً، غير أنهم اختلفوا معهم فقط في

التأكيد على الدور الذي يلعبه النمو والتغيير في ما يجعل الفرد إنساناً - ولا يمكن فهم الحياة الاجتماعية بأسلوب التناظر المقتبس من علوم الفيزياء والرياضيات وحدها، بل على الفرد أن يفهم التاريخ أيضاً، والقوانين الغريبة للنمو المستمر، سواء كان ذلك بالتعارض أو الخلاف «الديالكتيكي» أو بغير ذلك، من العوامل التي تتحكم في الأفراد والجماعات في تفاعلهم مع بعضهم بعضاً ومع الطبيعة. وعدم إدراك ذلك - كما يرى هؤلاء المفكرون - يوقع في خطأ الاعتقاد بأن الطبيعة البشرية راكدة ساكنة، وأن صفاتها الأساسية المتميزة متمثلة في كل مكان وزمان، وأنها تحت سيطرة قوانين طبيعية ثابتة لا تتغير بالمفهوم الديني الروحي أو المادي، وتؤدي إلى نتيجة مضللة مؤداها إن في استطاعة مشرّع القوانين الحكيم، خلق مجتمع منسجم في أي وقت عن طريق الثقافة والتشريع، وعلى الحكماء في كل العصور المطالبة دائماً بتأمين الحاجات الأساسية الدائمة وبشكل ثابت لا يتغير. يعتقد (هيجل) بأن معاصريه (وحتى أسلافه) قد أساءوا فهم طبيعة الأنماط المنظمة للسلوك الاجتماعي والأعراف، لأنهم لم يفهموا القوانين العقلانية لأنها تنبثق عن المنطق الذي يخلق الأنماط السلوكية ويغيرها ويحول الخصائص وأساليب النشاط البشري. ويؤكد (ماركس) وأتباعه بأن الأساليب الحياتية البشرية قد تأثرت لا بتأثير القوى الطبيعية أو بسبب عيب أو ضعف في الشخصية البشرية فحسب، بل نتيجة ما ينجم عن الأعراف والنظم الاجتماعية التي هي في الأساس من صنع الإنسان نفسه - بقصد أو بغير قصد - من أجل غايات معينة جاءت بنتائج على غير ما توقع واضعوها<sup>(١٧)</sup>، وأصبحت بالتالي معوقات في طريق من وضعها وشرعها. وقدم (ماركس) فرضيات اجتماعية واقتصادية لتفسير هذه الحال من سوء الفهم والتقدير، وبصورة خاصة، التضليل الذي يشير إلى أن هذه التنظيمات التي هي من صنع الإنسان، أصبحت قوى مستقلة لا يمكن الخلاص منها، كقوانين الطبيعة وقواها. وكمثال على ذلك، أشار إلى قوانين العرض والطلب أو إلى نواميس التملك، أو إلى التقسيم الأزلي للمجتمع إلى أغنياء وفقراء،

مالكين وعمال وغيرها من الأصناف والفئات والتقسيمات التي لا تتغير. ولا يمكن القضاء على العالم القديم واستبداله بأجهزة اجتماعية وقوانين تحررية مناسبة، ما لم يصل العدد الكافي من الأفراد إلى مرحلة وعي اجتماعي يمكنهم من إزالة تأثير هذه المضلالات المخادعة، وفهم حقيقة الأعراف والقوانين التي هي من صنع أيادٍ وعقول بشرية كانت في فترة تاريخية معينة ضرورية وملائمة، غير أنها أصبحت فيما بعد وكما اعتبرها البعض خطأ، قوى سلبية قاسية وغير صالحة.

فنحن مستعدون من قبل طغاة من أصناف عديدة - أنظمة وقوانين ومعتقدات وخلق عقول - يمكن إزالتها والخلص منها بعد تحليلها ودراستها وفهمها. فنحن سجناء أرواح شريرة، خلقناها - وإن كان ذلك من غير قصد - ولكن في استطاعتنا إزالتها والخلص منها باستخدام الطرق والأساليب الصحيحة بعد فهمها وإدراكها، إن الفهم بالنسبة إلى (ماركس) «هو» العمل المناسب. فأنا حر فقط إذا استطعت أن أعيش بشكل يتلاءم مع إرادتي ورغبتني. والتخطيط لذلك يستوجب أنظمة وقوانين. ويجب أن لا يضطهدني القانون أو يستعبدني إذا كنت أنا الذي فرضته على نفسي بكامل وعي وإدراكي، أو أنني قبلته بحرية وقناعة ورضى، سواء كان هذا القانون من ابتكاري أو من ابتكار الآخرين، بشرط أن يكون منطقياً يتماشى مع احتياجاتي ومطالبتي. إن إدراك سبب وجود الأشياء كما يجب أن تكون، هو رغبة وتصميم على أن تكون هكذا. والمعرفة تحررنا، لا بمنحنا عدداً أكبر من الاحتمالات التي نستطيع اختيار ما نريد من بينها، وإنما لحمايتنا من الفشل والإحباط أثناء محاولتنا الحصول على ما هو مستحيل. إن الرغبة في أن تكون القوانين على غير ما هي عليه تعني الوقوع ضحية رغبة غير عقلانية - أي الرغبة في أن ما يجب أن يكون يجب أن لا يكون على ما هو عليه. وقد نذهب إلى أبعد من ذلك في اعتقادنا بأن هذه القوانين يجب أن تكون على غير ما هي عليه بالضرورة، فيكون هذا ضرباً من الجنون، إن هذا هو الأساس الميتافيزيقي للعقلانية، وإن فكرة الحرية التي تتضمنها ليست المفهوم



«السلبى» للمجال الذي يخلو (بشكل مثالي) من المعوقات، فراغ ليس فيه ما يعيق، بل تعني الرغبة في التوجيه الذاتي والسيطرة الذاتية. فأنا كائن عقلائي أفعل ما يروق لي، وما أستطيع أن أقنع نفسي بضرورته، وليس لي إلا أن أكون هكذا في مجتمع عقلائي - في مجتمع توجهه عقول منطقية نحو أهداف تتلاءم وما يرغب فيه الإنسان العقلاني - ولا أفكر في إزاحتها أو تغييرها بل أحاول فهمها واستيعابها جيداً كما أفعل مع قوانين المنطق والرياضيات والفيزياء، ومع الضوابط الفنية، والمبادئ التي تسيطر على الأشياء التي أفهمها واختارها لأنها منطقية، ولا يمكن أن تسبب لي الإحباط ما دمت لا أريدها أن تكون على غير ما هي عليه.

هذه هي النظرية الايجابية للتحرر عن طريق المنطق والعقلانية. إن الأنماط الإشرافية منها، تلك الأنماط المختلفة والمتعارضة مع بعضها بعضاً هي جزء أساسي في الأنظمة القومية والشيوعية والفاشية والدكتاتورية في الوقت الحاضر، ويمكن أن تكون قد ابتعدت عن أسسها العقلانية أثناء عملية نموها وتطورها. ومع ذلك فهي الحرية التي تنادي بها الأنظمة الديمقراطية والدكتاتورية على حد سواء في أكثر بقاع العالم. ومن غير محاولة اقتفاء أثر التطور التاريخي لهذه الفكرة، أود أن أعلق على بعض من تقلباتها والتغيير الذي طرأ عليها.

## الفصل الخامس معبد ساراسترو

على الذين يؤمنون بالحرية كتوجيه ذاتي عقلائي، أن يفكروا عاجلاً أم آجلاً في كيفية استخدامها لا في حياة الفرد الخاصة وحسب، بل في علاقته مع أفراد مجتمعه الآخرين أيضاً. وحتى أكثر المفكرين فردية، ومنهم (روسو) و(كانت) و(فيخته) من الذين بدأوا فردياً النظرة، صاروا في مجالات معينة يسألون أنفسهم عما إذا كانت الحياة العقلانية ممكنة لا للفرد وحده بل للمجتمع كله أيضاً. وإذا صحَّ ذلك فكيف يمكن تحقيقه؟ وأنا أرغب أن أكون حراً أعيش بالشكل الذي تمليه عليَّ إرادتي («ذاتي الحقيقية»)، وهذا ما يجب أن يفعله الآخرون، فكيف يمكن تلافي التصادم مع رغبات الآخرين في هذه الحال؟ أين تقع الحدود الفاصلة بين حقوقي (التي يحددها المنطق)، وحقوق الآخرين المشابهة لحقوقي؟ فإذا كنت منطقياً، لا أستطيع أن أنكر بأن ما يحق لي، لا بدَّ أن يكون من حق الآخرين أيضاً للأسباب ذاتها التي وهبني هذا الحق، لأنهم عقلانيون منطقيون مثلي. والدولة العقلانية (أو الحرة)، هي الدولة التي تسير بموجب قوانين يقبلها الأفراد العقلانيون بحرية ورضى، أي القوانين التي قد يضعها الأفراد أنفسهم فيما لو طُلب منهم ذلك، كأنا عقلائين، وهكذا تصبح الحدود ملائمة وصحيحة ومقبولة للجميع. ولكن من يقرر طبيعة هذه الحدود؟ إن المفكرين من هذا النمط يرون بأنه لو كانت المشكلات الأخلاقية والسياسية حقيقية - كما هي عليه - فلا بدَّ أن تكون من ناحية المبدأ قابلة للحل، وهذا يعني حتمية وجود حل واحد حقيقي

لأي مشكلة. فبالإمكان اكتشاف جميع الحقائق من قبل أي مفكر عقلاني منطقي وتقديمها وشرحها بوضوح يجعلها تلقى القبول من قبل الآخرين. هذا ما كانت عليه الحال وعلى نطاق كبير بالنسبة إلى العلوم الطبيعية الحديثة. وبموجب هذه الفرضية تكون مشكلة الحرية السياسية قابلة للحل، وذلك بوضع أسس نظام عادل يعطي كل فرد الحرية الكافية التي هي من حق الفرد العقلاني.

إن مطالبتي بحرية غير مقيدة، قد تبدو لأول وهلة متعارضة مع مطلبك الذي يشابه مطلبي، غير أن الحل المنطقي لمشكلة واحدة قد لا يتعارض مع الحل المنطقي لمشكلة أخرى، إذ لا يمكن أن تتعارض حقيقتان إحداهما مع الأخرى بشكل «منطقي». لذا كان في الإمكان اكتشاف نظام عادل تسمح قوانينه بإيجاد حلول صائبة لكل المشكلات المحتملة التي قد تثار فيه. لقد تصور البعض أن هذه الحال المثالية من الانسجام هي جنة عدن، قبل أن يرتكب الإنسان الأول خطيئته التي أدت إلى طردنا منها. تلك الجنة التي لا زلنا نتوق إليها كعصر ذهبي لا زال محتملاً إذا أصبح الإنسان عقلانياً «غير منقاد»، لا ينفر أحد من غيره ولا يسبب له الإحباط والخيبة. إن العدالة والمساواة - في بعض الأقطار - لا زالت تتطلب شيئاً من الضغط والإكراه، لأن رفع السيطرة الاجتماعية قبل الأوان، قد يؤدي إلى اضطهاد الضعيف من قبل القوي، الغني من قبل الفقير، والذكور وعديم الضمير، غير أن هذه الممارسات لا تتأتى (بموجب هذه النظرية) إلا من لا عقلانية الأفراد التي تجرّ أصحابها إلى اضطهاد واستغلال وإذلال بعضهم بعضاً. والعقلانيون يحترمون المنطق في غيرهم ولا يرغبون في مخاصمة غيرهم أو السيطرة عليهم. إن الرغبة في السيطرة هي في حد ذاتها مؤشر اللاعقلانية، ويمكن علاجها بالوسائل العقلانية.

يعطي كل من (سبينوزا) و(هيجل) و(ماركس)، شروحاً وعلاجات، وقد يكون فيما قدموه أوجه شبه واختلاف، وقد نجد ارتباطاً وقد لا نجد، لكنهم جميعاً يتفقون على عدم وجود رغبة في السيطرة داخل المجتمع



العقلاني، وإن وجدت فهي عقيمة وغير فاعلة. إن الرغبة في السيطرة والاضطهاد، من الأعراض الأولى التي تشير إلى أننا لم نصل بعد إلى الحلول الحقيقية لمشكلات حياتنا الاجتماعية.

ويمكن صياغة ما ورد آنفاً في شكل آخر. إن الحرية تعني السيادة الذاتية وإزالة المعوقات التي تقف أمام إرادتي مهما كان نوع هذه المعوقات، وتعني كذلك مقاومة الطبيعة - طبيعة العواطف الغريزية - والأنظمة اللامنطقية، وسلوك الآخرين ورغباتهم المتعارضة مع رغباتي. إن في استطاعتي - من حيث المبدأ في الأقل - مقاومة الطبيعة. أستطيع أن أستخدم الوسائل التقنية وإعطاءها شكلاً وصيغة يناسبان ما أرغب فيه. ولكن كيف أتعامل مع المتمردين من البشر؟ يجب عليّ - أن استطعت ذلك - أن أفرض عليهم إرادتي أيضاً وأعطهم شكلاً يوافق النموذج الذي أرغب فيه، ودوراً يلعبونه في مسرحيتي. ولكن ألا يعني هذا بأنني الوحيد الذي يتمتع بالحرية بينما يصبح هؤلاء الأفراد عبيداً؟ فهم عبيد إذا كانت خطتي لا تعبر رغباتهم وقيمهم أي اهتمام. أما إذا كنت أعمل بشكل منطقي وعقلاني، فسأسمح لطبيعتهم «الحقيقية» بالتطور الكامل بعد أن أعترف بقدراتهم على اتخاذ القرارات العقلانية لخدمة أنفسهم - وهذا جزء من إدراك ذاتي «الحقيقية». يجب أن تكون جميع الحلول الصحيحة للمشكلات الأساسية منسجمة: أن تكون متوافقة فيما بينها في إطار عام واحد. وهذا ما نعنيه بتسميتها «عقلانية»، أو ما يعنيه الكون أو العالم المنسجم. إن لكل فرد شخصية معينة وقدرات وطموحات وأهداف ورغبات. فإذا كانت لدي القدرة على فهم هذه الرغبات والأهداف ومعرفة طبيعتها ومسبباتها وعلاقة بعضها ببعض أستطيع حينها - ولو ميدنياً إذا ما توفرت لدي الثقافة والقوة - أن ألبّيها جميعاً إذا كانت بطبيعتها عقلانية منطقية - إن العقلانية تعني معرفة الأشياء والبشر كما هم عليه؛ فكما لا ينبغي أن أستعمل الحجارة لصنع آلة الكمان لا ينبغي أيضاً أن أجعل الشخص الذي وُلد فطرياً عازف كمان، عازفاً على المزمار. وإذا سار العالم على نهج منطقي لما كانت هناك حاجة إلى الإكراه أو الإكراه لأن

الحياة تسير حينئذٍ بموجب تخطيط سليم يخدم الجميع ويوفر الحرية للتوجيه العقلاني الذاتي لهم، ولن يتحقق ذلك إلا من خلال تخطيط حقيقي أصيل، نموذج فريد قادر دون سواه على تلبية طموحات العقلانية. ولا تكون هذه القوانين مزعجة، إلا لمن هم في حال سبات أو شلل فكري لا يمكنهم من إدراك حاجاتهم الحقيقية. ولا يحدث خلاف أو تعارض ما دام كل ممثل - في مسرحية الحياة الكبرى - يدرك دوره ويقوم به كما اختاره له المنطق، كموجه يفهم طبيعته وغاياته الحقيقية، لأن كل فرد (ممثل) يعمل بحرية وبتوجيه ذاتي في هذه «المسرحية الكونية». ولهذا السبب يقول (سبينوزا) إن الأطفال ليسوا عبيداً على الرغم من كونهم مجبرين على القيام بما يُطلب منهم، ذلك لأنهم «يطيعون الأوامر التي في صالحهم». كما أن «رعايا المستعمرات البريطانية، ليسوا عبيداً بسبب ما يُفرض عليهم من قوانين، لأن مصالحهم هي من ضمن المصلحة العامة». وكما يقول (لوك) أيضاً: «إن غياب القانون يعني غياب الحرية»، لأن القوانين العقلانية هي موجّهات للفرد «ولرغباته» «ولصالحه العام». ويضيف بأنه ما دامت هذه القوانين هي التي تقينا وتمنعنا من السقوط في مستنقع الخطأ والكوارث فلا يمكن تسميتها «سجوناً». كما أنه يتحدث عن الرغبة في التهرب من قوانين كهذه بحجة أنها غير عقلانية، وعن أشكال من «إجازات العمل» على أنها «وحشية» وهكذا. أما (مونتيسكيو) فيتحدث، متناسياً لحظات ليبراليته، عن الحرية السياسية فيصرّح أنها لا تعني السماح لنا بعمل ما نرغب فيه، ولا حتى ما نسمح به القوانين، ولكنها تعني فقط «القدرة على تحقيق ما نرغب فيه». وهذا ما يردده (كانت) أيضاً. بينما ينادي (برك) بضرورة تقييد «حق» الفرد من أجل مصلحته لأن «الموافقة الافتراضية لكل فرد عقلائي هي في حال انسجام مع نظام الأشياء». إن ما يتفق عليه هؤلاء المفكرون (وغيرهم من رجال التعليم الذين جاؤوا قبلهم وكذلك اليعاقبة والشيوعيون من بعدهم)، هو أن الأهداف العقلانية لطبيعتنا «الحقيقية» يجب أن تتوافق، أو أن تُجبر على ذلك مهما أطلقت ذاتنا الساذجة، الجاهلة، العاطفية من صرخات

الاحتجاج ضد هذه الدعوة، إن الحرية لا تعني حرية القيام بعمل أحمق أو خاطيء أو لا عقلاني، كما أن إجبار الذات التي ترغب في التجربة والاختيار (المحاولة والخطأ) على أن تنهج السلوك القويم ليس استبداداً وإنما هو تحرير<sup>(١٨)</sup>. ويفيدني (روسو) بأنني لو تنازلت عن كل جوانب حياتي وبكامل إرادتي للمجتمع، فإنني سأخلق كياناً لا يقوم فيه الأفراد بإيقاع الأذى بعضهم ببعض، ولا يفكر فيه أحد بإلحاق الضرر بالآخرين، لأنه مجتمع مبني على المساواة في التضحية. «إن استسلامي للجميع يعني عدم الاستسلام لأحد»، لأنني سأسترجع ما خسرت مع طاقة جديدة أستطيع بوساطتها الحفاظ على مكاسب الجديدة. يقول (كانت): «عندما يتخلى الفرد كلياً عن حريته الطائشة المتمردة، لكي يحصل عليها ثانية في حال سليمة وصحيحة وقانونية»، فإن ذلك وحده يعني حرية حقيقية، «لأن الاعتماد على القانون يتم بكامل إرادة الفرد الذي عمل كمشرع لهذا القانون». فالحرية التي لا تنسجم مع السلطة تصبح عملياً مشابهة لها. إن هذا فحوى الفكر، وكذلك لغة وثائق حقوق الإنسان في القرن الثامن عشر، وكذلك ما جاء على لسان أولئك الذين يرون المجتمع على أنه تصميم للكيان يتمشى مع القوانين العقلانية لمشرعين حكما، أو مع قوانين الطبيعة أو التاريخ أو مع إرادة الخالق الأعظم. لقد ظل (بنثام) وحده تقريباً، يكرر بإصرار شديد أن عمل القوانين ليس لتحرير الفرد وإنما لتقييده وكبح حريته: «إن كل قانون هو خرق للحرية» - حتى لو أدى هذا «الخرق» إلى زيادة حاصلها.

إذا كانت هذه الفرضيات الضمنية صحيحة - أي إذا كان أسلوب حل المشكلات الاجتماعية مشابهاً لأسلوب حل مسائل العلوم الطبيعية، وإذا كان المنطق هو ما قال عنه العقلانيون - فقد يحصل ما يلي: في الحالات المثالية تتوافق الحرية الفردية مع القانون وتتماشى معه من غير تصادم، أي الحكم الذاتي مع السلطة. والقانون الذي يمنعني من القيام بما لا أستطيع القيام به كإنسان عاقل، لا يقوم بذلك من أجل تقييد

حريتي، ففي المجتمع المثالي الذي يتألف من أفراد بمستوى المسؤولية، قلما يشعر الفرد بوجود القوانين، لأنها تتضاءل تدريجاً أمام التزامهم بها من غير إكراه أو إجبار. وهناك حركة اجتماعية واحدة فقط تجرؤ على الإعلان عن هذه الفرضية من غير تحفظ وتقبل ما ينجم عنها من نتائج، وهي حركة الأناركيين «الفوضويين»<sup>(\*)</sup>، علماً بأن جميع أشكال الليبرالية المعتمدة على الميتافيزيقية العقلانية هي نسخ من هذا المعتقد.

وقد واجه المفكرون الذين سخرُوا طاقاتهم لحل المشكلة بهذه الطرق، مسألة الأسلوب الذي يجعل البشر عقلانيين، فعلياً، على هذه الشاكلة. من الواضح أن الأمر يتطلب تثقيفهم، إذ لا يمكن أن يكون الأفراد منطقيين عقلانيين دون ثقافة. فالجهل يؤدي إلى اللاعقلانية وإلى التبعية والخضوع، ويجعل الفرد في حاجة إلى التوجيه الإجباري، من أجل توفير حياة محتملة للعقلانيين، إذا ما قدر لهم العيش في مجتمع واحد مع تلك الفئة ولكي لا يضطر المثقف العقلاني إلى الانعزال والتراجع إلى الصحراء، أو إلى أعالي الأولمبيا (مستوى آلهة الإغريق). ولا ينتظر من الجاهل أن يدرك غاية المثقف في توجيهه أو التعاون معه. ويجب أن يكون عمل الثقافة وغايتها، كما يقول (فيخته) «بالشكل الذي يجعلك تفهم أسباب ما أقوم به الآن». فالأطفال لا يدركون السبب في إجبارهم على الذهاب إلى المدرسة، وهذا ما لا يفهمه الجاهل أيضاً. أي أن الناس في غالبيتهم لا يدركون سبب إجبارهم على إطاعة القوانين. «إن الإجبار نوع من الثقافة». فأنت تتعلم فضيلة طاعة الذين هم أعلى منك مقاماً أو ثقافة أو معرفة. فإذا لم يكن باستطاعتك إدراك مصلحتك كإنسان عقلائي رشيد، فلا تنتظر مني التشاور معك أو الاستجابة لرغباتك في محاولة تحويلك إلى إنسان منطقي رشيد. وقد أضطر إلى إجبارك (على التلقين) من أجل حمايتك من مرض الجدري مثلاً، حتى وإن كنت لا

(\*) قد تعني «الأناركية» Anarchism «الفوضوية». ولكنها في هذا النص تعني مجتمعاً مثالياً من غير حكومة أو سلطة يتمتع أفرادها بحرية كاملة. (المترجمة).

ترغب في ذلك. وقد يقرّ (ميل) بأن في استطاعتي منع شخص من عبور جسر إذا لم يكن هناك مجال لتحذيره من أن الجسر على وشك الانهيار، لأنني على يقين من أن هذا الشخص لا يريد السقوط في الماء. ويعرف (فيخته) ما يرغب فيه الألماني الجاهل في عصره أكثر مما يعرفه ذلك الجاهل نفسه - فالحكيم يعرفك أكثر مما تعرف عن نفسك، لأنك تحت تأثير عواطفك التي تجعل منك عبداً تابعاً متبلد الذهن، غير قادر على فهم أهدافك ورغباتك الحقيقية. فأنت ترغب أن تكون إنساناً، والدولة تسعى إلى تلبية رغبتك. والتعليم يبرر الإكراه من أجل تنوير المستقبل». فإذا ما أرادت العقلانية في داخلي الانتصار، عليها أن تكبح غرائزي «السفلي» وتقضي عليها، وكذلك على عواطف ورغباتي التي تجعلني عبداً. وبشكل مشابه يتم في المجتمع الشيء نفسه، حيث تقوم العناصر «العليا» فيه - ذات الثقافة والعقلانية ممن تدرك مصلحة أفراد المجتمع وما يحتاجونه، بممارسة الضغط والإجبار على من هم أقل ثقافة وعقلانية من أجل إصلاحهم والتأثير فيهم. إن إطاعة العقلاء والحكماء، كما أكد ذلك مرارا كل من (هيجل) و (برادلي) و (بوسانكي)، تعني إطاعة أنفسنا: لا كما نحن، غارقين في الجهل ومخلوقات ضعيفة أبتليت بالأمراض التي تحتاج إلى من يشفيها، أو قاصرين في حاجة إلى أولياء أمور أو وصاية، بل كما نستطيع أن نكون لو تمتعنا بالعقلانية وكنا منطقيين مستعدين لسماع صوت العقل والمنطق الذي هو العنصر الذي يفترض أن يكون داخل كل إنسان يستحق هذه التسمية.

إن فلاسفة «المنطق الهادف» من الذين يؤمنون بالنظام المركزي المتمزمت، من السلطة «العضوية» لـ (فيخته)، إلى ليبرالية (ت. ه. جرين) المعتدلة، وجدوا أنهم إنما يلَبّون المطالب العقلانية ولا يعارضونها مهما كانت بدائية إن وجدت في قلب كل إنسان له حس ووعي. ولكنني قد أرفض هذا التفاؤل الديمقراطي، وأتحول من تصميمية أتباع (هيجل) الغائية إلى الفلسفة الطوعية التي أستطيع من خلالها إدراك الغرض من فرض خطة خاصة بي على مجتمعي - من أجل إصلاحه - هذه الخطة التي



قمت بتطويرها بحكمة وعقلانية والتي قد لا تعطي ثماراً ما لم أعمل وحدي على تطبيقها، وقد يكون ذلك ضد رغبات الأكثرية الساحقة من أفراد مجتمعي. أو قد أهمل العقلانية كلياً وأقوم كما يفعل الفنان المبدع بتحويل الأفراد إلى نماذج بموجب تصوراتي الذاتية الأصلية، كما يخلط الفنان ألوانه، أو كما يفعل الموسيقي في تأليف موسيقاه. إن الإنسانية هي المادة الخام التي أستطيع فرض إرادتي الخلاقة عليها. وقد يؤدي هذا إلى المعاناة والموت. غير أن الأفراد سيقفون نتيجة لهذه العملية إلى مستوى لا يستطيعون الوصول إليه من غير إجبار أو ضغط، ولكنه إجبار مبدع على الرغم مما فيه من انتهاك لبعض مجالات حياتهم. هذه حجة كل دكتاتور وحاكم ومستبد يلجأ إلى تبرير أخلاقي أو فني لممارساته التعسفية. مدعياً حسب قوله: لا بد لي من أن أقوم بعمل ما يرغب في إنجازه الأفراد أو قد أعمل معهم لإنجازه، لأنهم غير قادرين وحدهم على العمل وهذا لا يتطلب حصولي على موافقتهم لأنهم ليسوا في وضع يسمح لهم بمعرفة ما هو صالح لهم لأن ما سيسمحون به وما سيقبلونه هو حياة ذل ومهانة وربما الخراب والانتحار. وأستشهد مرة أخرى بما قاله (فيخته) صاحب النظرية البطولية: «ليس لأحد حق الوقوف ضد المنطق». «الإنسان يخشى إخضاع ذاته لأحكام المنطق، وهو يفضل التقاليد والتعسف». ومع ذلك فإنه يجب أن يكون خاضعاً<sup>(١٩)</sup> إن (فيخته) يطرح بهذا ادعاءات ما اسماء المنطق. وقد يكون لكل من (نابليون) أو (كارلايل) أو الطغاة الرومانسيين قيم أخرى يرون بموجبها أن فرض القانون بالقوة، هو السبيل الوحيد للحرية «الحقيقية».

لقد عبّر أوغيسست كونت عن هذا الموقف نفسه بشكل مباشر متسائلاً: «إذا كنا لا نسمح بالتفكير الحرّ في علم الأحياء والكيمياء فلماذا نسمح به في السياسة والأخلاق؟ فإذا كان من المعقول بحث الحقائق السياسية والتأكد على الأهداف الاجتماعية التي يتفق الناس على كونها كما هي بعد أن يتم اكتشافها، وإذا كانت كما يعتقد (كونت)، من الأمور التي تكشف عنها الأساليب العلمية في الوقت المناسب، فما الذي يبقى



من حرية الفكر والعمل - كهدف بحد ذاته وليس مجرد أجواء فكرية منشطة للفرد أو للجماعات؟ لماذا نتسامح مع أي سلوك لا يجيزه أخصائيون من ذوي السلطة والشأن؟ يكشف (كونت) عما كان موجوداً بشكل ضمني في نظرية العقلانيين السياسية منذ بداياتها أيام الأغريق القدماء. هناك من ناحية المبدأ أسلوب واحد للحياة؛ فالحكيم يعيش حياته بشكل عفوي تلقائي، وهذا سبب تسميته «حكيم». أما الجاهل فيحتاج إلى ما يسيره بكل الوسائل الاجتماعية التي يستطيع الحكيم فرضها عليه. إذن ما الذي يجعل الأخطاء المعروفة تبقى وتكاثُر؟ لا بد من إجبار القاصر والجاهل على أن يعترف ويردد بأن: «الحقيقة» وحدها تحرر، والسبيل الوحيد لمعرفة الحقيقة هو العمل الآن وعلى نحو أعمى بما تأمرني أو تجبرني أنت الذي تعرفها وتعرف أنني بهذه الوسيلة وحدها أستطيع الوصول إلى رؤياك الواضحة وأصبح حراً مثلك.

لقد ابتعدنا عن بداية حديثنا عن الحرية والتحرر. إن فحوى ما يناقشه (فيخته) في آخر ما قدم، وكذلك من جاء من بعده من المدافعين عن السلطة من مدراء المدارس في العهد الفكتوري ودوائر المستعمرات، إلى الدكتاتورية الشيوعية أو القومية، هو بالضبط ما أحتجّ ضده بشدة أتباع مذهب (كانت) و(ستويك) الأخلاقي باسم منطق حرية الفرد التي تتبع ما يمليه عليه عقله وضميره. وبهذه الطريقة تكون خلاصة نقاش العقلاني وحجته وفرضية الحل الحقيقي الواحد، قد أصبحت وبخطوات متعاقبة وإن لم يكن ذلك منطقياً - مفهومة واضحة تاريخياً ونفسياً بالنسبة إلى النظرية الأخلاقية الخاصة بشعور الفرد بالمسؤولية والتهذيب الذاتي، إلى الدولة التي تأخذ بتوصيات وارشادات نخبة من الأوصياء الأفلاطونيين (المثاليين).

ما الذي أدى إلى هذا التحول الغريب في المفاهيم - أي تحويل فردية (كانت) المترتبة إلى شيء قريب من الدكتاتورية من قبل المفكرين

الذين يدّعي بعضهم أنه من اتباع هذا الفيلسوف؟ إن هذه الظاهرة ليست ذات أهمية تاريخية فحسب، إذ أن عدد الليبراليين المعاصرين الذين أصابهم هذا التحول الغريب ليس بالقليل. صحيح أن (كانت) أصرّ كما فعل (روسو) على أن القدرة على التوجيه الذاتي العقلاني صفة بشرية عامة، ولا يمكن أن يكون هناك خبراء في الشؤون الأخلاقية، لأن الأخلاق ليست اختصاصاً (كما يدعي أتباع الفلسفة النفعية) بل إنها تعني الإفادة من الاستعداد الطبيعي العام للإنسان، ونتيجة لذلك فإن ما يجعل الناس أحراراً، ليس السلوك بموجب طرق معينة لإصلاح الذات التي تجبر الفرد على مثل هذا السلوك، وإنما يتم الإصلاح عن طريق إدراك السبب الذي يحتم على الفرد أن يسلك هذا السبيل، الأمر الذي لا يمكن أن يقوم به أحد نيابة عنه. وحتى (كانت) يوافق على الفكرة القائلة بأن ليس ثمة قانون يستطيع سلب جزء من حريتي حتى وإن اعترفت بهذا القانون إذا ما طُلب مني هذا الاعتراف كإنسان عقلائي. هذا ما سيفتح الأبواب على مصراعها للسماح بحكم الخبراء. فأننا لا نستطيع استشارة جميع الناس عن القوانين وتشريعها ولا تستطيع الحكومة إجراء استفتاءات دائمة. بالإضافة إلى ذلك إن البعض من الناس صمّ لا يسمعون صوت منطقهم أو منطق الآخرين. فإذا كنت حاكماً أو مشرعاً للقانون (أعمل بما يمليه عليّ منطقي الخاص) فإن ما أصنعه من قانون منطقي عقلائي يجد القبول بشكل آلي من قبل جميع أفراد مجتمعي إذا كانوا عقلائيين منطقيين. أما إذا لم أجد القبول لديهم فإن ذلك يعني أنهم بالضرورة أناس غير منطقيين الأمر الذي يتطلب الضغط عليهم بالعقل والحكمة والمنطق - بغض النظر عما إذا كان ذلك منطقي أو منطقهم - لأن قرارات المنطق متساوية في كل العقول. فأننا أصدر الأوامر واشرع القوانين، فإذا أنت قاومتها فعليّ أن أقوم بكبح العنصر اللاعقلاني فيك، العنصر الذي يعارض ما أفرضه عليك. وقد يكون عملي أكثر سهولة فيما لو قمت أنت بعملية الكبح أو الضغط على نفسك. في هذه الحالة لا بد من تثقيفك لكي تستطيع القيام بذلك. غير أنني مسؤول عن الصالح العام، ولا أستطيع الانتظار حتى يصبح الناس

جميعاً عقلايين منطقيين - وقد يحتج (كانت) لأن حرية الرعايا تعني أن كل فرد منهم هو الوحيد الذي يضع القانون الذي يطبعه. غير أن هذه مشورة مثالية، لأنك لو فشلت في تهذيب نفسك فعلياً أن أقوم أنا بذلك بالنيابة عنك وحينها لا يكون لك الحق في التذمر والتشكي بأنك مسلوب الإرادة والحرية، لأن حاكم (كانت) العقلاني قد أدخلك السجن بتهمة عدم الاستماع إلى صوت عقلك ومنطقك، وإنك بذلك تشبه الطفل أو المتوحش أو المجنون، ولم تصل بعد مرحلة نضوج تؤهلك لتوجيه نفسك أو أنك تواجه حالاً قد تبقى فيها عديم القدرة على ذلك دائماً<sup>(٢٠)</sup>.

فإذا أدت هذه الحال إلى السيطرة والإستبداد - وإن كان استبداد النخبة من الحكماء والعقلاء - وإلى معبد (ساراسترو) كما في مسرحية «المزمار السحري» - فهي استبداد يتحول إلى ما يشبه الحرية. ألا يعني هذا أن هناك خطأ في هذه الفرضيات؟ دعوني أذكرها مرة أخرى: أولاً: إن لجميع الأفراد هدفاً حقيقياً واحداً لا غير وهو التوجيه الذاتي العقلاني. ثانياً: يجب أن تكون أهداف جميع العقلانيين بالضرورة مطابقة لنموذج عام واحد متجانس، يمكن للبعض إدراكه بوضوح أكثر من غيرهم. ثالثاً: إن جميع الخلافات والمآسي تنتج عن تعارض المنطقي واللامنطقي أو اللامنطقي إلى الحد الكافي - مع العناصر القاصرة التي لم يكتمل نضوجها ونموها - سواء على الصعيد الفردي أو الجماعي، كما أن هذا التعارض أمر يمكن تفاديه من ناحية المبدأ. ولكن ذلك غير ممكن بالنسبة إلى المتمزتين العقلانيين. وأخيراً إذا أصبح الناس جميعاً عقلايين فإنهم سوف يطيعون القوانين المنطقية ويلتزمون بها ويصبحون بذلك أحراراً. هل من الممكن أن يكون (سقراط) ومن جاء من بعده من مبتدعي الأعراف الغربية في الأخلاق والسياسة على خطأ وعلى مدى ألفي سنة، في قولهم إن المعرفة ليست فضيلة وليس هناك شبه بين أي منهما وبين الحرية؟ وعلى الرغم من أن هذه الأعراف قد سيطرت على حياة الأكثرية من الناس خلال تاريخها الطويل، ألا توجد فرضية أساسية واحدة لوجهة النظر الشهيرة هذه، يمكن إبرازها أو ربما البرهان على صحتها؟

## الفصل السادس البحث عن مكانة

هناك طريقة تاريخية أخرى لدراسة هذا الموضوع، تؤدي إلى نتائج مشابهة غير ليبرالية، وذلك بالخلط بين الحرية وأختيها، المساواة والأخوة. فم منذ إثارة هذه المشكلة في نهاية القرن الثامن عشر، تردد السؤال عما يعنيه تعبير «الفرد» بشكل حثيث وبتأثير متزايد. فما دمت أعيش ضمن المجتمع فإن ما أقوم به يتأثر بما يقوم به الآخرون ويؤثر فيه. وقد فشلت حتى جهود (ميل) في تحديد ما يميز المجالات الشخصية عن المجالات الاجتماعية. ولقد أشار نقاد (ميل) بالفعل إلى أن كل ما يقوم به الفرد قد يؤدي إلى نتائج تؤذي الآخرين. علاوة على ذلك فأنا مخلوق اجتماعي إلى درجة أعمق من مجرد التفاعل مع الآخرين. أفلا أكون أنا، وإلى حد ما، متأثراً بما يعتقد به الآخرون عني أو يشعرون به تجاهي؟ فعندما أسأل نفسي عما أكون ويكون الجواب: أنا انكليزي أو صيني، تاجر أو شخصية مرموقة، ثري أو مجرم - أجد بعد الدراسة والتحليل بأن الحصول على أي من هذه السمات أو الصفات، يستلزم اعتراف أفراد آخرين في مجتمعي بانتمائي إلى جماعة معينة أو شريحة اجتماعية، وأن هذا الاعتراف هو جزء مما تعنيه أكثر المصطلحات اللغوية التي تكشف بعضاً من أكثر صفاتي خصوصية وثباتاً - فأنا لست منطقاً مجرداً ولا أنا (روبنسون كروزو) يعيش وحيداً منعزلاً في جزيرته. إن الأمر لا يعني أن حياتي المادية تعتمد على التفاعل مع الآخرين أو أنني هكذا نتيجة قوى اجتماعية وضعتني في هذا الإطار وحسب، وإنما لأن بعض أفكارى - أو ربما كلها - عن نفسي،

وبصورة خاصة تلك التي تشير إلى هويتي الأخلاقية والاجتماعية، لا تتضح إلا في وجودي ضمن النسيج الاجتماعي الذي أشكل عنصراً من عناصره الكثيرة. إن فقدان الحرية الذي يثير تدمراً بين الأفراد والجماعات، يرجع إلى فقدان التقدير المناسب. وقد لا أسعى إلى الحصول على ما يتوقعه مني (ميل)، كالحماية من الإضطهاد، والاعتقال الكيفي والاستبداد والحرمان من فرص العمل، أو الحصول على سكن لا أكون فيه من الناحية القانونية، عرضة للمحاسبة على تحركاتي من قبل أي فرد أو جهة. كذلك قد لا أسعى إلى نمط معين للحياة الاجتماعية، أو الوصول إلى منزلة الحكيم الذي يتسم بالنزاهة والهدوء، أو إلى كماله الذاتي. إن ما أرغب في تفاديه، هو ببساطة الإهمال أو الاحتقار أو التنبّي والرعاية، أو معاملتي بشكل لا يأخذ بعين الاعتبار حقيقتي كفرد له خصوصية وأصالة، بل كعنصر في كتلة أو مزيج لا ملامح له، أو كوحدة إحصائية ليس لها صفات بشرية مميزة، ولا أهداف خاصة بها. إن تجريدي من صفاتي وحقوق الإنسان، هو انحطاط فكري وخلقي. وهذا هو ما أرغب في محاربته وصدّه، وليس المطالبة بالمساواة في الحقوق القانونية ولا المطالبة بحرية العمل كما أرغب (علماً بأنني قد أطلب بهذه أيضاً)، بل المطالبة بظروف اجتماعية أشعر في ظلّها بأنّي مؤهل كعضو مسؤول يؤخذ برأيه ورغباته، وإن أدى هذا إلى اضطهادي ومحاربتي بسبب ما أنا عليه من منزلة ومكانة وما أقوم به من أعمال هي من اختياري ورغبتني. هذه هي الرغبة الشديدة للحصول على مكانة تحظى باعتراف الآخرين بها: «إن أفقر الفقراء في انكلترا كائن حي له حياة ينبغي أن يعيشها مثله في ذلك مثل أغنيى الاغنياء». وما أرغب فيه هو أن يفهمني الآخرون ويشعرون بوجودي حتى وإن كان هذا الشعور سلبياً كأن لا أكون محبوباً أو جماهيرياً، ومن يستطيع إقرار وجودي ومنحي الشعور بالانتماء هم أعضاء المجتمع الذي أشعر بأنّي أنتمي إليه تاريخياً وأخلاقياً واقتصادياً وربما عرقياً<sup>(٢١)</sup>. فأنا لست بالشيء الذي يمكن سلخه عن الآخرين وتجريده من تلك الصفات التي تميزه، والتي يحددها موقف الآخرين



وشعورهم نحوه. فعندما أطلب، نتيجة لذلك، بالتحرر من التبعية السياسية والاجتماعية، إنما أطلب بتغيير موقف هؤلاء مني، لأن آراءهم وسلوكهم نحوي يساعدني على تحديد نظرتي إلى نفسي وموقفني منها. وما يصح على الفرد، يمكن تطبيقه على الوحدات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، التي تضم أفراداً يدركون حاجاتهم ورغباتهم كأعضاء في هذه الوحدات، أو أعضاء مجتمع أو جماعة. إن ما تطالب به الطبقات أو الشعوب المسحوقة عادة، ليس حرية العمل والنشاط الفردي لأفرادها ولا المساواة في الفرص الاجتماعية والاقتصادية، ولا تحديد مكان هؤلاء الأفراد في دولة منسجمة خالية من المشاحنات، دولة عضوية يحدد الأماكن فيها مشرع القانون العقلاني؛ بل إن ما ترغب فيه هذه الطبقات والشعوب هو ببساطة، الاعتراف (بتبقيتهم أو شعبيهم أو لونهم أو عرقهم)، كمصدر مستقل للنشاط البشري أو كوجود له إرادة خاصة به وعزيمة للعمل تتلاءم مع طبيعته ورغباته (سواء كانت صالحة أو مشروعة أم لا)، وأن لا تقع تحت سلطة حكم أو توجيه ثقافي أو تربوي، مهما كانت هذه السلطة متساهلة لئنه تعاملهم وكأنهم دون البشر وبذا لا يكونون أحراراً. يذهب ذلك إلى أبعد مما وصلته أبوية (كانت) العقلانية التي أشار إليها على أنها أشد أنواع الاستبداد تعسفاً. إن الأبوية استبداد لا لأنها أكثر تعسفاً من الاستبداد الوحشي غير المتنور، ولا لأنها تتجاهل المنطق السامي الذي أحمله فحسب، وإنما بسبب ما تعنيه من إهانة لما أحسه في نفسي كإنسان يعتزم على العيش كما تمليه عليه غاياته وطموحاته وإن لم تكن هذه بالضرورة عقلانية منطقية، وأهم من ذلك كله كإنسان يجد نفسه مؤهلاً لاعتراف الآخرين به كما هو. وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف أو الإقرار فإن ذلك يؤدي إلى التشكيك في حقي في المطالبة باستقلاليته التامة كإنسان. وما يحدد منزلتي وكياني هو ما أشعر وأفكر به، وما يحدد مشاعري وتفكيرني هو المشاعر والأفكار الغالبة في المجتمع الذي أنتمي إليه ولا أكون فيه، كما يشير إلى ذلك (برك)، ك: ذرة يمكن فرزها من مزيج أو قوام (وهذا اصطلاح مجازي لا مفر من استعماله)،



وشعورهم نحوه. فعندما أطلب، نتيجة لذلك، بالتحرر من التبعية السياسية والاجتماعية، إنما أطلب بتغيير موقف هؤلاء مني، لأن آراءهم وسلوكهم نحوي يساعدني على تحديد نظرتي إلى نفسي وموقفهم منها. وما يصح على الفرد، يمكن تطبيقه على الوحدات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، التي تضم أفراداً يدركون حاجاتهم ورغباتهم كأعضاء في هذه الوحدات، أو أعضاء مجتمع أو جماعة. إن ما تطالب به الطبقات أو الشعوب المسحوقة عادة، ليس حرية العمل والنشاط الفردي لأفرادها ولا المساواة في الفرص الاجتماعية والاقتصادية، ولا تحديد مكان هؤلاء الأفراد في دولة منسجمة خالية من المشاحنات، دولة عضوية يحدد الأماكن فيها مشرع القانون العقلاني؛ بل إن ما ترغب فيه هذه الطبقات والشعوب هو ببساطة، الاعتراف (بطبقتهم أو شعبهم أو لونهم أو عرقهم)، كمصدر مستقل للنشاط البشري أو كوجود له إرادة خاصة به وعزيمة للعمل تتلاءم مع طبيعته ورغباته (سواء كانت صالحة أو مشروعة أم لا)، وأن لا تقع تحت سلطة حكم أو توجيه ثقافي أو تربوي، مهما كانت هذه السلطة متساهلة لينة تعاملهم وكأنهم دون البشر وبذا لا يكونون أحراراً. يذهب ذلك إلى أبعد مما وصلته أبوية (كانت) العقلانية التي أشار إليها على أنها أشد أنواع الاستبداد تعسفاً. إن الأبوية استبداد لا لأنها أكثر تعسفاً من الاستبداد الوحشي غير المتور، ولا لأنها تتجاهل المنطق السامي الذي أحمله فحسب، وإنما بسبب ما تعنيه من إهانة لما أحسه في نفسي كإنسان يعتزم على العيش كما تمليه عليه غاياته وطموحاته وإن لم تكن هذه بالضرورة عقلانية منطقية، وأهم من ذلك كله كإنسان يجد نفسه مؤهلاً لاعتراف الآخرين به كما هو. وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف أو الإقرار فإن ذلك يؤدي إلى التشكيك في حقي في المطالبة باستقلاليته التامة كإنسان. وما يحدد منزلتي وكياني هو ما أشعر وأفكر به، وما يحدد مشاعري وتفكيري هو المشاعر والأفكار الغالبة في المجتمع الذي أنتمي إليه ولا أكون فيه، كما يشير إلى ذلك (برك)، ك: ذرة يمكن فرزها من مزيج أو قوام (وهذا اصطلاح مجازي لا مفر من استعماله)،

وإنما أكون فيه المزيج أو القوام نفسه ضمن إطار اجتماعي . وقد لا أشعر بالحرية لعدم الاعتراف بي كفرد مستقل يعمل بتوجيه نفسه ذاتياً، وقد أشعر بذلك حتى إذا كنت عضواً في مجموعة لم تُمنح الاعتراف والتقدير الكافيين، مما يجعلني أرغب في تحرير طبقتي أو مجتمعي أو شعبي أو عرقي أو حتى مهنتي حين يثار هذا الشعور بالغبن في نفسي . وقد أذهب في توقي إلى الحصول على مكانة أو منزلة إلى المدى الذي يجعلني أفضل أن تُساء معاملتي، أو يُعتدّ عليّ من قبل أبناء جنسي أو طبقتي الاجتماعية، من الذين يشعرون بوجودي سواء كان هذا الاعتراف بي كصديق أو خصم، أي أنهم بهذا ينظرون إلي بعين المساواة، على أن أعامل بلطف وتحفظ من قبل فرد أعلى مني مقاماً، أو جماعة لا تمت إلي بصلة ولا تراني كما أرغب أن أكون. إن هذا ما تعنيه صرخة المطالبة بالاعتراف التي يطلقها الأفراد والجماعات والطبقات والشعوب والأجناس . وعلى الرغم من أنني قد أحصل على الحرية «السلبية» بمساعدة أفراد مجتمعي، غير أنهم مع ذلك أعضاء الجماعة التي أنتمي إليها، يفهمونني كما أفهمهم . وهذا التفاهم المتبادل كفيل بتوليد إحساس يشعرني بأنني مخلوق له كيان في هذا العالم الكبير . إن الرغبة في الاعتراف المتبادل بين الأفراد هي التي تجعل الناس يفضلون الديمقراطية المستبدة على الأليغاركية(\*) (المتنورة) . أو قد تُفضي ببعض الشعوب الآسيوية والأفريقية التي نالت استقلالها حديثاً أن يكون أقل تدمراً عندما يتعرض إلى معاملة أقسى على يد أبناء جلدته من المعاملة التي كان يلقاها تحت حكم إدارة أجنبية، مهما كانت هذه الإدارة الحاكمة عادلة ومهذبة وذات نوايا حسنة . وما لم تدرك هذه الظاهرة فإن القيم والسلوك لدى الشعوب التي كما يقول (ميل) تعاني من الحرمان من أبسط الحقوق الإنسانية والتي، مع ذلك، تدّعي مع كل التفاتة مخلصّة، أنها تتمتع

(\*) الأليغاركية: نظام حكم تهيمن عليه جماعة صغيرة من الأفراد وتدير شؤونه ويكون همها الاستغلال والمنافع الذاتية (الترجمة).

بحرية أكبر مما كانت عليه عند امتلاكها نسبة أكبر من هذه الحقوق، تصبح مسألة تناقضية يصعب حلها.

مع ذلك، فإدراك الرغبة في الحصول على منزلة أو مكانة، لا يتم بمقياس حرية الفرد بمفهومها «السلبى» و«الإيجابى». فهي شيء يحتاج إليه الإنسان ويتوق إلى نيله بكل عواطفه ويناضل من أجله كما يفعل من أجل الحصول على الحرية - فهو صنو الحرية لكنه ليس الحرية في حد ذاته، ويتطلب حرية «سلبية» للجماعة كلها، كما أنه على صلة متينة بالتضامن والأخوة والتفاهم المتبادل والحاجة إلى الترابط والتزامن وكل ما يسمى خطأ بالحرية الاجتماعية. والمصطلحات السياسية والاجتماعية، هي بالضرورة غامضة - ومحاولة جعل المصطلحات والمفردات اللغوية دقيقة، قد يجعلها عديمة الفائدة. غير أن التراخي في استخدامها أكثر مما ينبغى قد لا يخدم الحقيقة. فخلاصة ما تعنيه الحرية بمفهومها «السلبى» و«الإيجابى»، هو صدّ كل تطفل واستبداد مهما كان شكله أو نوعه - إن كان أشياء أو أفراداً ينتهكون حرمة مملكاتى ويفرضون سلطتهم عليّ، أو يتسببون في خلق مخاوف وهواجس واضطرابات عصبية. غير أن الرغبة في أن أكون موضع اهتمام وتقدير الآخرين شيء مختلف تماماً: فهي تعني الرغبة في الاتحاد والتفاهم والتواصل الودى والتوافق في المنافع والتضحية المتبادلة، إن الخلط بين الرغبة في الحرية والتوق العميق إلى التفاهم بين الأفراد وإلى المكانة الاجتماعية، وكذلك الخلط الذي جعل هذه الرغبة مشابهة لفكرة التوجيه الاجتماعى الذاتى حيث لا يكون تحرير الفرد وفقها قضية شخصية بل قضية مجتمع بكامله، جعل الأفراد وهم يخضعون لسلطة دكتاتورية أو «أليغاركية» يدعون أنهم أحراراً.

لقد قيل الكثير عن خطأ اعتبار الجماعات أفراداً أو ذوات يمكن تهذيبها بإتباع أسلوب التهذيب الذاتى والسيطرة الذاتية التلقائية، الذى يجعل الفرد عنصراً حراً. فهل يكون الأمر - حتى على الصعيد «العضوى» - طبيعياً أو مقبولاً حين نسمي الرغبة في الحصول على مركز أو منزلة

اجتماعية رغبة في الحرية بمفهوم ثالث؟ يجب أن يكون للجماعة التي يُنتظر منها الاعتراف بمكانة أي فرد، قدر كاف من الحرية السلبية - لا تكون بموجبها تحت سلطة خارجية - وإلا فإن اعترافها لا يمنح صاحب الطلب المكانة الاجتماعية التي يرغب فيها. ولكن هل يمكن تسمية الكفاح من أجل منزلة أعلى، أو الخلاص من موقع اجتماعي أدنى كفاحاً من أجل الحرية؟ وهل إن اقتصار هذه الكلمة على مفاهيم الحرية آنفة الذكر مجرد حذلق لغوية، أو أننا، كما اعتقد، تحت خطر اعتبار أي تحسن في وضع الفرد الاجتماعي، الذي هو رغبة إنسانية، زيادة في مجال حريته؟ أفلا يجعل هذا كله كلمة الحرية مصطلحاً غامضاً بحيث يصبح بالفعل عديم الجدوى؟ ونحن مع ذلك لا نستطيع أن نصف هذه الحال ببساطة أنها مجرد خلط بين الرغبة في الحرية والرغبة في تحقيق مكانة اجتماعية، أو الرغبة في التضامن أو الأخوة أو المساواة أو أي مجموعة مركبة من هذه العناصر كلها. فالتوق إلى مكانة اجتماعية يقارب كثيراً، في بعض الحالات، الرغبة في الاستقلالية.

قد نرفض تسمية هذا الهدف رغبة في الحرية، ولكنها نظرة سطحية تلك التي تفترض أن التشابه الجزئي بين الأفراد والجماعات، أو بين الاستعارات والمصطلحات المجازية العضوية، أو بين المعاني العديدة للحرية، هو مجرد مغالطات خادعة ناتجة إما عن التأكيد على الشبه بينها في الحالات التي تكون فيها غير متشابهة، أو هو ببساطة التباس في دلالات الألفاظ. إن ما يريده من هم على استعداد لمقايضة حريتهم بحرية الآخرين في النشاط الفردي لضمان مكانة لجماعتهم ومكانة لهم ضمن الجماعة، ليس ببساطة مجرد تخل عن الحرية من أجل الحماية أو من أجل مكان مضمون في سلم اجتماعي منسجم يعرف فيه الأفراد والطبقات على حد سواء مكانتهم فيه، ويكونون على استعداد لتبادل امتياز الاختيار الصعب - أي تبادل «ثقل الحرية» - من أجل الأمان والرفاهية مع شيء من عدم الاكتراث بنظام حكم دكتاتوري أو استبدادي. لا شك في وجود أناس كهؤلاء ورغبات كهذه. وقد تحدثت هذه التنازلات عن الحرية



الفردية، وقد حدثت بالفعل. وإنه لخطأ كبير في فهم مزاج عصرنا، إذا ما افترضنا بأن هذا ما يجعل القومية أو الماركسية، جذابة للشعوب التي عاشت تحت حكم أجنبي، أو للطبقات الاجتماعية التي عاشت تحت سيطرة طبقات اجتماعية في ظل نظام شبه اقطاعي أو نظام حكم كهنوتي. إن ما يسعى إليه هؤلاء شبيه بما يسميه (ميل) «إثبات الذات الوثني» ولكن في شكله الجماعي الاشتراكي - وأكثر ما يقوله عن أسباب الرغبة في الحرية - الأهمية التي يعطيها للجرأة وعدم الخضوع والتأكيد على قيم الفرد الخاصة في وجه الآراء السائدة، وكذلك على الشخصيات القوية المعتمدة على نفسها والمتحررة من القيود التي يفرضها مشرعو القانون الرسميون والمرشدون - ليس فيه إلا القليل مما تعنيه الحرية كحال من عدم التدخل في شؤون الفرد الخاصة، ولكن فيه الكثير مما يشير إلى رغبة الأفراد في تفادي وضعهم بمنزلة متدنية لا تمكنهم من السلوك «الحقيقي» الذاتي الأصيل حتى وإن كان هذا السلوك يجابه بالإزدراء أو بقيود أعراف اجتماعية أو قوانين معيقة. إن الرغبة في إثبات «هوية» طبقتي أو جماعتي أو شعبي، مرتبطة بالإجابة عن السؤال: «ما هو مجال نشاط السلطة؟» (على أن لا يكون التدخل من قبل أسياذ غرباء)، وكذلك بالإجابة عن السؤال: «من الذي يحكمنا؟» - يحكم بالعدل أو الباطل، بليبرالية أو بالاضطهاد والتعسف. إن الاجابة عن مثل هذه الأسئلة قد تكون: يكون الحكم بواسطة ممثلين ينتخبون من قبلي ومن قبل الآخرين بأسلوب حر غير مقيد. أو قد تكون هناك إجابة أخرى: يكون الحكم بأسلوب الشورى ويتم ذلك باجتماعات، منتظمة تضمنا جميعاً أو باجتماع الحكماء المنتخبين من قبلنا، أو من قبل الشعب الذي تمثله المنظمات أو الأفراد. أو يكون الحكم بيد «القائد الأسمى الذي يستمد سلطة الهية». كل هذه الاجابات المستقلة، منطقياً، وأحياناً سياسياً واجتماعياً، لا تعبر عن مقدار الحرية «السلبية» التي أطالب بها لنفسي أو لنشاطات جماعتي. وما لم تكن الإجابة عن السؤال «من يحكمني» تشير إلى شخص أو شيء، يخصني وأخصه، مني وإلي، عندئذ فقط استطيع باستعمال كلمات تعني الأخوة

والتضامن والحرية (والتي يصعب تحديدها بدقة)، أن أصفها بأنها مركب هجين من أشكال عديدة من الحرية، أو كهدف مثالي هو الآن أكثر أهمية من غيره من المثل والقيم في العالم. وليس هناك، مع ذلك، مصطلح يصلح لتفسيرها ووصفها بدقة. إن الذين يدفعون حريتهم «السلبية» و«الميلية»، ثمناً لهذا النوع الهجين من الحرية، إنما يدعون «التحرر» بهذا الأسلوب، وبهذا المعنى الذي لا يخلو من التشويش والخلط. إن «من تؤدي أعماله إلى الحرية «المثالية»، يستطيع أن يكون دينياً علمانياً، وتحل الدولة أو الشعب، الطبقة أو العرق أو الجنس أو الجماعة أو الدكتاتور أو العائلة أو البيئة أو حتى أنا ذاتي، مكان الآلهة من غير أن يجعل هذا كلمة «الحرية» عديمة المعنى تماماً»<sup>(٢٢)</sup>.

ومما لا شك فيه أن كل تفسير لكلمة «حرية» مهما كان غريباً يجب أن يحتوي على الحد الأدنى مما أسميته الحرية «السلبية». فلا بد أن يكون لي مجال أكون فيه بمأمن من أي ضغط خارجي. وليس هناك مجتمع يجمع كل حريات الفرد أو الأفراد. إن من يمنع الآخر من عمل ما يرغب فيه، لا يمكن له أبداً أن يكون عنصراً أخلاقياً، بل لا يمكن اعتباره من الناحية القانونية أو الأخلاقية كائناً بشرياً حتى وإن أصر علماء الفيزيولوجيا والبيولوجيا والنفس على ذلك.

ويطالب أبوا الليبرالية - (ميل) و(كونستانت) - بأكثر من الحد الأدنى: إنهما يطالبان بحد أقصى من عدم التدخل، يتوافق مع الحد الأدنى من مطالب الحياة الاجتماعية. ومن غير المحتمل أن ينادي أحد بهذا المطلب المتطرف إلا فئة من أقلية المتحضرين من ذوي الثقافة والوعي، لأن أكثرية البشر على استعداد في كل العصور للتضحية بهذا من أجل أهداف أخرى كالحماية، المكانة الاجتماعية، الرفاهية، السلطة، الفضيلة، جزاء الآخرة أو العدالة والمساواة والأخوة وغيرها من القيم التي تبدو متوافقة كلياً أو جزئياً مع ما يحققه الفرد من الحرية التي لا يحتاجها كشرط للاعتراف بمنزلته الاجتماعية، فهو ليس مطلباً للتمتع بـ «المجال



الحيوي» لكل فرد، ذلك المجال الذي حفز على الثورات والحروب التحررية التي كان الناس على استعداد في الماضي وحتى في الحاضر للموت من أجلها. إن الذين ناضلوا من أجل الحرية، إنما فعلوا ذلك من أجل حقهم - أو من يمثلهم - في الحكم حتى إذا أدى ذلك إلى حكم متزمت كما في عصر الأسباطيين، مع القليل من الحرية الفردية بشكل يسمح لهم بالاشتراك (أو في الأقل الشعور بذلك) في تشريع القوانين أو إدارة شؤون حياتهم الجماعية. إن الذين فجروا الثورات كانوا يرون دائماً أن الحرية تعني أكثر من محاربة السلطة من قبل فئة تحمل مبادئ ومعتقدات معينة، أو من قبل طبقة أو فئات اجتماعية أخرى قديمة أو حديثة. وأدت انتصاراتهم إلى إنتكاس أولئك الذين طردوا من مواقعهم من الذين اضطهدوهم واستعبدوهم وأبادوا العدد الكبير منهم. مع هذا فإن الثوريين رأوا ضرورة الإشارة إلى أنهم، على الرغم من هذا كله، يمثلون حزب الحرية، الحرية «الحقيقية» بادعائهم بأن قيمهم شاملة مقبولة حتى من قبل الذين قاوموها، لأنهم فعلوا ذلك لأن الآخرين ضلوا الطريق القويم وأساءوا فهم الأهداف بدافع من حماقة أخلاقية أو عمى فكري. لا يرتبط هذا كله بفكرة (ميل) عن الحرية التي يجب أن لا تقيّد أو تقمع، إلا إذا أصبحت مصدر مضايقة أو أذى للآخرين. إن هذا هو نتيجة عدم إدراك الحقيقة السياسية والنفسية (التي تكمن وراء الغموض الذي يكتنف مصطلح الحرية) وهو ما أعمى أبصار البعض من الليبراليين المعاصرين عن رؤية العالم الذي يعيشون فيه. فحجتهم واضحة وقضيتهم عادلة ولكنهم لا يأخذون بعين الاعتبار الحاجات البشرية الأساسية المختلفة، ولا البراعة التي يستطيع بها الناس البرهنة على أن الطريق نحو مثل أعلى قد تؤدي إلى ما يتعارض مع هذا الهدف السامي.

## الفصل السابع الحرية والسيادة

كانت الثورة الفرنسية كغيرها من الثورات العظيمة، في شكلها الإرهابي المتطرف على الأقل، مجرد انفجار للرغبة في الحصول على حرية «إيجابية» للحكم الذاتي الجماعي من قبل فئة كبيرة من الفرنسيين الذين شعروا بتحررهم كشعب، وإن كانت النتيجة بالنسبة إلى كثيرين منهم تقييداً صارماً لحریات الفرد. وقد تطرق (روسو) بإبتهاج من يكتشف فكرة جديدة إلى أن قوانين الحرية قد تصبح أكثر قسوة وصرامة من عبودية الحكم الاستبدادي. فالاستبداد يخدم الأسياد من البشر بينما لا يمكن أن يكون القانون طاغية. لا يقصد (روسو) بالتحرر على أنه حرية «سلبية» للفرد تحميه من التدخل في شؤونه ضمن مجال معين، بل يقصد أن يكون للجميع - وليس للبعض من الأفراد المؤهلين في المجتمع - نصيب من السلطة العامة المؤهلة للتدخل في كل المجالات، وفي حياة كل فرد من أفراد المجتمع. لقد جاء الليبراليون في النصف الأول من القرن التاسع عشر بنبوءة صائبة مفادها أن الحرية بهذا المفهوم «الإيجابي» قد تقضي على عدد كبير من الحريات «السلبية» التي يقدسونها. وأشاروا إلى أن سيادة الشعب (المجموع) واستقلالته قد تقضي على استقلالية الأفراد. وشرح (ميل) باستفاضة وبشكل لا يُدحض أن حكومة الشعب، لا تعني بالضرورة - وكما يراها هو - الحرية على الإطلاق، لأن الذين يحكمون ليسوا بالضرورة «الأفراد» أنفسهم الذين يعيشون تحت سلطة ذلك النظام أو الحكم، وأن الحكومة الديمقراطية الذاتية هي ليست «حكومة كل فرد

لنفسه» ولكنها في أحسن الحالات تعني «حكم الفرد من قبل أفراد آخرين». وتحدث (ميل) وأتباعه عن استبدادية الأكثرية وعن «استبدادية الفكر والشعور السائد»، ولم يجدوا اختلافاً بين هذه الاستبدادية وأي نوع آخر منها، تلك الاستبدادية التي تقيد نشاطات الأفراد متتهكة الحدود المقدسة للحياة الخاصة للفرد.

لم يسبق لأحد أن رأى الصراع بين هذين الشكلين من أشكال الحرية بصورة أفضل، أو عبر عنها بأسلوب أوضح مما فعل (بنجامين كونستانت) الذي أشار إلى أن انتقال السلطة المطلقة - المسماة «سيادة» - من أياد معينة إلى أخرى، وإن كانت ناجحة، لا تعني زيادة في الحرية، وإنما تعني مجرد انتقال عبء العبودية. كما أنه يسأل بحصافة: ماذا يهم الفرد إذا اضطهدته حكومة شعبية أو نظام ملكي أو حتى قوانين تعسفية؟ فهو يرى أن المشكلة الأساسية لهؤلاء الذين يرغبون في الحرية «السلبية» للفرد، ليست مشكلة إيجاد من يتولى الحكم أو السلطة، وإنما في حجم الصلاحيات التي يجب منحها لهذه السلطة، أو الأيدي التي تديرها. كما أنه يعتقد أن السلطة المطلقة، غير المحصورة في يد فرد ما، ستؤدي عاجلاً أم آجلاً إلى تحطيم فرد آخر. ويضيف أن الناس يعارضون عادة هذه الفئة من الحكام أو تلك، على أنها تعسفية، بينما يكون السبب الحقيقي للاضطهاد هو كبر حجم السلطة وصلاحياتها أينما وجدت حيث تبقى الحرية مهددة لمجرد وجودها. «لا يأتي الظلم من الذراع بل من السلاح الثقيل الذي تحمله - والبعض منه أثقل من أن تستطيع اليد البشرية حمله». قد تجرد الديمقراطية نظام حكم أليغارياً أو فئة من ذوي الإمتيازات من السلاح، ولكنها مع ذلك يمكن أن تحطم الأفراد من غير رحمة، وبمنتهى القسوة كأبي حاكم سابق من الطغاة. ويقارن (كونستانت) في إحدى مقالاته الحرية الحديثة مع الحرية في الحضارات القديمة المندثرة، ويذكر بأن المساواة في حقوق الاضطهاد أو التدخل في شؤون الأفراد ليست كالمساواة في الحرية، كما أن الموافقة الجماعية العامة على

التخلي عن الحرية لا يمكن أن تعني صيانتها أو الحفاظ عليها بأعجوبة، لأن الموافقة على ذلك تَمَّت بالإجماع. فإذا اضطهدني غيري برضاي أو أذعنت للحال التي أنا عليها، فهل يعني ذلك بأنني غير مضطهد؟ وإذا بعث نفسي عبداً وبرضى مني، فهل أكون أقل عبودية من الذي يُستعبد على الرغم منه؟ أو إذا انتحرت فهل أكون «أقل موتاً» لأنني أنهيت حياتي بمحض إرادتي وبكامل حريتي؟ «إن الحكومة الشعبية هي استبدادية موتورة، في حين أن الملكية هي استبدادية مركزية كفوءة». يرى (كونستانت) أن (روس) من أخطر أعداء الحرية الفردية بسبب تصريحه: «إنني باستسلامي التام للجميع، لا أكون قد استسلمت لأحد». لا يرى (كونستانت) ما يمنع من أن تقوم السلطة - وإن كانت تمثل «الجميع» باضطهاد أحد أعضاء «الكل» الذي لا يقبل التجزئة إذا ما أرادت ذلك. فقد أفضل بالطبع أن أحرم من حريتي من قبل هيئة أو عائلة أو طبقة إجتماعية، أكون فيها من الأقلية، فهذا قد يعطيني الفرصة في يوم ما لإقناع الآخرين بمساعدتي في الحصول على ما أشعر بأنه من حقي. غير أن حرمانني من حريتي من قبل عائلتي أو أصدقائي أو أبناء وطني يعني الحرمان منها وبالتأثير نفسه الذي يقع فيما لو تم ذلك بأياد أخرى أو فئات غريبة. لقد كان (هوبز) أكثر صراحة حين لم يتظاهر بأن السلطة لا تستعبد: لقد برر هذا الاستعباد ولكنه في الأقل لم يكن معانداً ولم يسمه «حرية».

أكد المفكرون الليبراليون في القرن التاسع عشر، أن الحرية إذا تطلبت تحديد صلاحيات إجباري على عمل لم، ولن، أرغب في عمله، مهما كانت الحجة التي مؤرس الضغط علي باسمها مثالية، فلا أكون بذلك حراً، ونظرية السلطة المطلقة هي نظرية استبدادية في حد ذاتها. فإذا أردت الحفاظ على حريتي لا يكفي القول إنها يجب ألا تغصب ما لم يُحوّل هذا الاغتصاب من قبل فرد أو جهة - كالحاكم المطلق أو الهيئة الشعبية الحاكمة أو الملك أو البرلمان أو القضاة، أو مجموعة نصوص أو

قوانين - وقد تكون القوانين تعسفية. فلا بد من بناء مجتمع له بعض الحدود والمجالات للنشاط الحر بحيث لا يُسمح لأحد بتجاوزها، وقد تطلق تسميات ومواصفات عديدة على القوانين التي تُعين هذه الحدود: فقد يطلق عليها اسم «الحقوق الطبيعية» أو «كلام الله» أو «القانون الطبيعي» أو «النفع العام» أو «الرغبات الثابتة للفرد»، وقد أذهب في اعتقادي إلى أن هذه كلها أمور بدئية وشرعية وأثبتها على أنها أقصى ما أطالب به أنا أو مجتمعي أو تقاليدي. إن ما يجعل هذه القوانين أو «الوصايا» متشابهة هو أنها مقبولة بشكل عام وشامل لدى الجميع، وهي مغروسة بعمق في طبيعة الإنسان الحقيقية، أثناء تطوره التاريخي حتى أصبحت جزءاً مهماً وأساسياً من كيانه البشري. إن الإيمان الصادق في صيانة الحد الأدنى من حرية الفرد يستلزم نوعاً من المواقف المطلقة. فليس هناك إلا القليل من الأمل في حكم الأكثرية، كما أن هذا النمط من الديمقراطية فشل تاريخياً في حماية الحرية، بسبب تمسكه بمبادئ الديمقراطية التي يحرص على أن يكون أميناً عليها. ويلحظ أن هناك قلة من الحكومات التي واجهت مصاعب في جعل رعاياها يبدون رغبات تتوافق مع رغبات السلطة الحاكمة. «إن انتصار الحكم الاستبدادي يتمثل في إجبار الرعايا العبيد على التصريح بأنهم أحراراً». وقد لا يحتاج الأمر إلى استخدام القوة، لأن العبيد قد يطلقون هذه التصريحات طوعاً ودون إكراه: وهم مع هذا كله عبيد. إن الأهمية الكبيرة التي يوليها الليبراليون السياسيون للحقوق الكاملة للمشاركة في الحكم، هي وسائل حماية لما هو جوهري وأساسي، ألا وهو الحرية «السلبية» للفرد.

أما إذا استطاعت الديمقراطيات، من غير أن تفقد ديمقراطيتها، كبح الحرية أو تقييدها، في الأقل بالمفهوم الذي يستعمله الليبراليون، فما الذي يجعل المجتمع حراً حقاً؟ يرى (ميل) و(كونستانت) و(توكفيل)، وكذلك الليبرالية التقليدية التي ينتمون إليها بأن ليس هناك مجتمع حر ما لم يحكمه إثنان من المبادئ ذات العلاقة المتبادلة:



- أولاً: ليس هناك سلطة مطلقة، وإنما حقوق مطلقة تمنح الأفراد، مهما كانت القوى الحاكمة، الحق المطلق في رفض السلوك اللاإنساني.

- ثانياً: هناك حدود، ولا نعني بها الحدود المصطنعة، يستطيع الفرد التمتع داخلها بحرية لا يحق لأحد تجاوزها أو انتهاكها. ولأن هذه الحدود قد اتخذت شكل القوانين المقبولة على نطاق واسع ومدى طويل، فإن الاعتراف بها قد أصبح جزءاً مما يعنيه مفهوم الإنسان الطبيعي، وكذلك ما يعنيه السلوك اللاإنساني أو السلوك غير العاقل ولا يمكن القول أن في الإمكان إلغاء هذه القوانين بإجراء رسمي من قبل المحكمة أو السلطة الحاكمة. وعندما أتحدث عن إنسان طبيعي، فإن جزءاً مما أعنيه هو أن هذا الإنسان لا يستطيع خرق هذه القوانين بسهولة من غير أن يشعر بوخز ضميره. وهذه القوانين تُخرق عادة إذا أدين شخص من غير محاكمة، أو عوقب بقانون المفعول الرجعي (أي بجرم سابقاً)، أو عندما يُطلب من الأطفال الإبلاغ عن آبائهم، أو عندما يخون الصديق صديقه، أو عندما تُعطى الأوامر للجند باستخدام الأساليب البربرية، أو عندما يعذب الإنسان ويُقتل أو عندما تُباد الأقليات بوحشية وفي شكل جماعي، لأنهم يثيرون غضب الأكثرية أو غضب الطاغية. إن هذه الممارسات، حتى وإن وُضعت في إطار شرعي من قبل السلطة، مرعبة ومخيفة حتى في وقتنا هذا، لأن رد الفعل هنا ناتج عن إدراك معنى الرادع الأخلاقي، وليس بسبب وجود حواجز ثابتة تمنع فرض إرادة أحد على غيره. إن حرية مجتمع أو شريحة اجتماعية أو جماعة ما تُقاس بمدى قوة هذه الحواجز وبعدها المسالك المفتوحة للأعضاء الذين ينتمون إليها - وإن لم تكن للجميع، فهي مفتوحة للعدد الأكبر منهم<sup>(٢٣)</sup>.

هذا عكس ما يطالب به الذين يؤمنون بالحرية بمفهومها «الاجبائي» الذي يعني التوجيه الذاتي. فال فئة الأولى (الذين يؤمنون بالحرية بمفهومها السلبي)، ترغب في تطوير السلطة وضبطها، بينما ترغب الفئة الثانية في الاستيلاء على السلطة، وهذه نقطة خلاف مهمة. ولا يعني هذا أن



المفهومين تأويلان مختلفان لمفهوم واحد وإنما يعنيان موقفين مختلفين متضاربين ومتناقضين إلى نهاية الحياة. علينا أن نقبل هذه الحقيقة، حتى وإن تطلّب الأمر أحياناً من الناحية العملية، أن يحصل شيء من التوافق والتسوية بينهما، إن لكل فئة مطالب أساسية ولا يمكن تلبيتها كلها. غير أن الوعي الاجتماعي يحتم الاعتراف بأن تلبية المطالب التي تطرحها كل فئة، أمر بالغ الأهمية، وللفتتين الحق بشكل متساوٍ من الناحية التاريخية والأخلاقية بأن تندرج مطالبهما ضمن إطار الاهتمامات البشرية في أعماق صورها.

## الفصل الثامن الفرد والجماعة

هناك معتقد واحد مسؤول أكثر من غيره عن قتل الأفراد على مذابح القيم التاريخية - كالعادلة أو التقدم أو رفاهية الأجيال القادمة أو المهام المقدسة أو تحرير شعب أو جنس أو طبقة أو حتى الحرية نفسها - التي تتطلب تضحية الأفراد من أجل حرية المجتمع. هذا هو المعتقد الذي يشير بوجود حل نهائي في مكان ما، في الماضي أو المستقبل، في الذات الإلهية، أو في عقل حكيم، أو في آراء تاريخية أو علمية أو في قلب رجل بسيط صالح وساذج. وهذا الايمان القديم يعتمد على الاقتناع بأن كل القيم الثابتة التي آمن بها الناس تنسجم في النهاية مع بعضها بعضاً وتؤدي كل منها إلى الأخرى. «إن الطبيعة تربط الحقيقة والسعادة والفضيلة سوية وكأنها مرتبطة بسلسلة محكمة لا يمكن فصل حلقاتها». هذا ما قاله واحد من خيرة الناس، وقد تحدث عن الحرية والمساواة والعدالة بالطريقة نفسها<sup>(٢٤)</sup> على أنها أوجه لعناصر متوافقة منسجمة وكل واحدة منها تستلزم وجود الأخرى. ولكن ما مدى صحة هذا الكلام؟ إنه لشيء اعتيادي أن لا تنسجم أو تتوافق المساواة السياسية أو العدالة الاجتماعية أو التنظيم الفعّال، إلّا مع القليل القليل من الحرية الفردية، ومبدأ عدم التدخل، وأن العدالة والكرم والولاء العام والخاص ومطالب النوابع والمجتمع قد تتضارب بعنف مع بعضها بعضاً. وقد يكون هذا شيئاً عاماً بالنسبة إلى كل ما هو جيد من أشياء قد لا تنسجم مع بعضها بعضاً شأنها شأن القيم والمثل الانسانية جميعاً. ولا بد لهذه القيم من أن تصبح في مكان ما وبطريقة ما

قادرة على التعايش سوية. وما لم يحصل هذا لا يكون العالم كوناً ولا يكون هناك انسجام بين الأشياء أبداً، وقد يصبح تضارب القيم من الأمور الجوهرية التي لا يمكن إزاحتها من الحياة البشرية. إن اعترافنا بأن تحقيق البعض من قيمنا ومثلنا قد يؤدي إلى استحالة تحقيق البعض الآخر منها، هو إدعاء بأن فكرة تحقيق الرغبات البشرية كلها هو تناقض شكلي ووهم ميتافيزيقي. وكل عالم ميتافيزيقي عقلاني منذ عصر (أفلاطون) إلى آخر أتباع (هيجل) أو (ماركس) يرى أن إهمال فكرة الانسجام النهائي الذي يوفر الحلول لكل الألغاز والتناقضات ما هو إلا دجل بدائي وتنازلات أمام حقائق فجّة، ومؤشر إلى إفلاس المنطق في مواجهة الأشياء كما هي في التفسير والتبرير من أجل تحويل كل شيء إلى نظام يرفضه «المنطق» بإزدراء. وما لم تكن مُسلمين بضمان مبدئي مسبق بإمكانية وجود انسجام كامل للقيم الأساسية يمكن العثور عليه في مكان ما في عالم مثالي قد لا ندرك صفاته ونحن بمثل هذه الحال المحددة - لا بد لنا من الرجوع إلى المنطلقات المألوفة للملاحظة التجريبية البدائية والمعرفة البشرية الاعتيادية. وهذه لا تعطينا بالطبع ما يبرر الافتراض بأن كل الأشياء الصالحة والطالحة قابلة للتوافق والانسجام فيما بينها - إن العالم الذي نواجهه في خبرتنا الاعتيادية هو عالم نكون فيه أمام اختيارات في الغايات والمطالب الأساسية متساوية في أهميتها، ويتطلب تحقيق البعض منها التضحية بالبعض الآخر. وبسبب طبيعة هذه الأهداف والمطالب وما يتطلبه تحقيقها، نرى أن حرية الاختيار تلقى اهتماماً بالغاً من الناس - فلو كان لديهم ما يضمن عدم وجود تضارب في الأهداف التي يسعون إلى تحقيقها تختفي مخاوفهم وآلامهم وتختفي معها الأهمية التي يعلقونها على حرية الاختيار. ولا بد من تبرير أي طريقة أو أسلوب عمل يساعد على تحقيق هذه الحال المثالية، مهما تطلّب ذلك من توضيحات في الحرية - ومما لا شك فيه إن هذه الحقيقة الدوغماتية الجارفة هي المسؤولة عن الاقتناع الراسخ في عقول البعض من الطغاة والمستبدين الذين يذكر التاريخ ممارساتهم مبررين أساليب القمع والإرهاب لأن الغاية

تبرر الوسيلة . أنا لا أدعي ضرورة شجب فكرة الكمال الذاتي في حد ذاته سواء كان ذلك على الصعيد الفردي أو على مستوى الشعوب أو الطبقات الاجتماعية، أو أن اللغة المستعملة للدفاع عنه هي في كل الحالات نتيجة تشويش وخلط في استعمال المفردات، أو نتيجة حماقة أو انحراف أخلاقي وفكري - لقد حاولت أن أبين أن فكرة الحرية بمفهومها «الإيجابي» هي جوهر المطالبة بالتوجيه الذاتي على الصعيدين القومي والاجتماعي التي تحفز أكثر الحركات العامة قوة وعدالة من الناحية الأخلاقية في هذا الزمن، وعدم الاعتراف بذلك سوء إدراك لأكثر الحقائق والأفكار حيوية في عصرنا هذا - كما أن الاعتقاد في إيجاد صيغة واحدة تستطيع الأهداف المتناقضة من خلالها أن تصبح منسجمة هو، كما يبدو لي، اعتقاد مضلل وخاطيء . فإذا تعددت الأهداف ولم تكن جميعها في الأساس منسجمة مع بعضها بعضاً فإن احتمال تعارضها وما يسببه ذلك من مأس، أمر لا يمكن التخلص منه أو تفاديه في الحياة البشرية التي لا خلاص منها، وهذا ما يعطي الحرية ثمنها كما يراها (آكتون) كغاية في حد ذاتها، وليس كحاجة مؤقتة تثيرها نزوات مشوشة وحياة لا عقلانية مضطربة - مازق أو حال مرضية يمكن علاجها مستقبلاً بعلاج لشفاء الأمراض جميعاً .

لا أريد القول إن حرية الفرد - حتى في أكثر المجتمعات ليبرالية - هي المعيار الوحيد والأساسي للنشاط الاجتماعي . فنحن نجبر الأطفال على الثقافة والتعليم كما نحرم تنفيذ أحكام الاعدام علناً . إننا نعملنا هذا نقيّد الحرية ونطوقها . غير أننا نبرر عملنا على أساس أن الجهل أو التنشئة «البربرية» بالنسبة إلى تعلم الأطفال، والتسلية والإثارة الوحشية في حال الأعدامات العامة، هي أسوأ من عملية تطويق وتقييد هذه الممارسات . إن الحكم على هذه الأعمال يتوقف على أسلوب تقويم الجيد والسيء من الأعمال، وكذلك على ما تمليه علينا عقائدنا وقيمنا الدينية والثقافية والاقتصادية والفنية التي يحددها موقعنا من الفرد ومطالب طبيعته

الأساسية. وبعبارة أخرى، أن حلولنا لهذه المشكلات تعتمد على رؤيانا التي ترشدنا بوعي منا أو بغير وعي إلى ما تتضمنه الحياة البشرية الكاملة، بالمقارنة مع ما يصفه (ميل) بالطبيعة البشرية «المنحرفة الضالة» و«المنكمشة». إن الاحتجاج على القوانين التي توجه الرقابة والسلوك الأخلاقي الشخصي من منطلق أنها انتهاك للحرية الشخصية وتقييد لا يمكن احتمالهما، هو اعتقاد افتراضي بأن النشاطات التي تمنعها هذه القوانين، هي من الحاجات الأساسية للناس كبشر في أي مجتمع صالح أو طالح. كما أن الدفاع عن هذه القوانين يعني أن الحاجات آنفة الذكر ليست ضرورية أو أن إرضاءها لا يتم من غير تضحية بقيم أخرى، هي أهم من تلك وأسمى منها، وتلبي مطالب أعمق من الحرية الفردية التي تحددها مقاييس هي ليست مجرد مقاييس شخصية، وإنما مقاييس تتطلب شيئاً من الموضوعية التجريبية والاستنتاجية.

يجب أن يقاس مقدار حرية الاختيار للعيش كما يرغب فيه الفرد (أو الأفراد)، بمقدار ما يحتاجه من الحرية لتحقيق القيم الأخرى كالمساواة والعدالة والسعادة والأمان والنظام - وهي من القيم الواضحة أكثر من غيرها، لذلك لا يمكن تحديد الحرية اللازمة لتحقيقها. يذكرنا (ر. هـ. توني) بوجود تقييد حرية القوى، سواء كانت هذه القوى جسمانية أو إقتصادية. إن في هذه الحكمة ما يدعو إلى الاحترام، لا لكونها نتيجة بدهية نظام أو حكم معين يشير إلى أن احترام حرية فرد ما، يستوجب منطقياً احترام حرية الآخرين من مثله، وإنما لأن احترام مبادئ العدالة، أو الخجل من اللامساواة في التعامل مع الناس مهم وأساسي للفرد كالرغبة في الحرية. إن عدم استطاعتنا الحصول على كل شيء، أمر ضروري وليس حقيقة عرضية. وحجة (برك) بالنسبة إلى الحاجة الدائمة للتعويض والإسترضاء المساوية لحجة (ميل) في أهمية التجارب الحياتية الجديدة، مع احتمال الخطأ الناجم عنها وإدراك إمكانية الحصول على إجابات أكيدة، ليس بالأمر المستحيل نظرياً وعملياً، حتى في عالم مثالي يضم أناساً عقلائيين يحملون أفكاراً واضحة، قد تؤدي بهؤلاء الذين يسعون إلى



حلول وأنظمة شاملة ونهائية إلى الغضب. ومع ذلك فإن النتيجة الحتمية بالنسبة إلى الذين عرفوا الحقيقة ومنهم (كانت)، هي أنه لا يمكن الحصول على أي شيء صالح ومستقيم من شجرة الإنسانية الملتوية.

لا حاجة للتأكيد على أن الأحادية (مونيزم) (\*) أو الإيمان بميزان واحد، قد أثبتت دائماً بأنها مصدر ارتياح للعقل وللعواطف على حد سواء. وسواء كان ميزان الحكم مستمداً من رؤيا لكمال مستقبلي، كما رأى فلاسفة القرن الثامن عشر وخلفاؤهم التكنوقراطيون في عصرنا، أو من موازين غرسها الماضي المندثر، والتي يؤكد عليها «التاريخيون» (Historicists) الألمان، أو الثيوقراطيون (Theocrats) الفرنسيون أو المحافظون الجدد في الأقطار التي تتكلم الإنكليزية، فإنه سيواجه تطورات بشرية غير متوقعة وغير مراثية لا تنسجم معه - إذا بقي هذا الميزان ثابتاً لا يتغير - وسيخلق مبرراً لبربرية (بروكروستين) (\*\*). - أي إلى تشريح المجتمع البشري وتجزئته إلى نماذج ثابتة، بالشكل الذي يمليه علينا إدراكنا الخاطيء للماضي أو للمستقبل الذي هو من نسج خيالنا. إن في الحفاظ على أعرافنا ومثلنا الأساسية على حساب الأرواح البشرية، إساءة للمبادئ العلمية والتاريخية، وهي مواقف موجودة بقدر متساوٍ في الجناحين اليميني واليساري في عصرنا هذا، وهي لا تقبل التوافق والإنسجام مع المبادئ التي يحملها أولئك الذين يحترمون الحقيقة ويقدمونها.

إن التعددية (\*\*\*) مع شيء من الحرية «السلبية» هدف أكثر صدقاً وإنسانية - كما يبدو لي - من أهداف هؤلاء الذين يبحثون في التنظيمات المنضبطة الإستبدادية عن السيادة الذاتية «الايجابية» للطبقات الإجتماعية

(\*) الأحادية - Monism : الحقيقة هي كل عضوي واحد.

(\*\*) لص اغريقي خرافي اشتهر بقطع أرجل ضحاياه لكي يجعل طولها منسجماً مع فراشه.

وهذا يعني استخدام العنف من أجل الحصول على الانسجام والتوافق.

(\*\*\*) التعددية Pluralism : المذهب الذي يؤمن بوجود أكثر من حقيقة مطلقة واحدة (المرجمة)

أو للشعوب أو للجناس البشرية كلها - فهي أكثر صدقاً لأنها - في الأقل - تأخذ بعين الاعتبار حقيقة تعدد الأهداف البشرية التي لا تكون كلها متوافقة ومنسجمة، أي أنها في حال تنافس دائم فيما بينها. والافتراض بأن قياس القيم يمكن أن يتم بميزان واحد، وأن العملية مجرد فحص يتم عن طريقه تحديد الأفضل هو - كما يبدو لي - مغالطة لما نعرفه عن أن الأفراد هم وحدات حرة تمثل الأحكام والقرارات الأخلاقية، وهو عمل تستطيع المسطرة الهندسية القيام به. والقول بأن الواجب في هذه التركيبة من النقائص والطرائح يكون هدفاً، والحرية الفردية ديمقراطية أو حكماً استبدادياً إنما يعني تغليف خداع النفس والرياء المتعمد، بغطاء ميتافيزيقي عويص. فالتعددية أكثر إنسانية لأنها لا تحرم الناس (كما يفعل واضعو النظام) - باسم قيم ومثل بعيدة المنال وغير مفهومة - من أشياء أساسية لا يمكن الاستغناء عنها في حياة الكائنات البشرية، في حال تطور ذاتي لا يمكن التنبؤ به<sup>(٢٥)</sup>. وفي النهاية يختار هؤلاء من بين القيم المطلقة، وهم يفعلون ذلك لأن حياتهم وأفكارهم قد حددتها تصنيفات ومفاهيم أخلاقية أساسية، هي، على مدى واسع من الزمان والمكان، جزء من كيانهم وفكرهم وشعورهم نحو تطابقهم وجزء مما يجعل منهم بشراً.

وربما زال المثل الأسمى المتجسد في حرية الاختيار دون أن يحقق لمن يمارسونها صلاحية أبدية، وما تعددية القيم المرتبطة بذلك، إلا حصاد متأخر لحضارتنا الرأسمالية الزائلة: وهذا هو المفهوم الذي لم تستطع المجتمعات البدائية والعصور القديمة إدراكه، وستنظر إليه الأجيال القادمة بفضول وتعاطف، ولكن بقليل من الفهم والادراك ومن غير أن يتبع ذلك - كما يبدو لي - استنتاجات متشككة. والمثل لا تقل قدسية بسبب عدم ضمان خلودها.

والحق أن الرغبة في نشدان ضمانات للمحافظة على قيمنا بشكل أبدي، في جنة موضوعية مجردة عن أغراض تهدد بقاءها، هي مجرد توق

إلى تأكيدات طفولية أو إلى قيم ماضينا البدائي . «إن إدراك الشرعية النسبية لما يؤمن به الفرد والوقوف إلى جانبه أو التمسك به من غير تردد أو إحجام ، هو ما يميز الانسان المتحضر عن الانسان البربري» . هذا ما قاله واحد من أروع كتاب عصرنا . والمطالبة بأكثر من ذلك ربما كانت حاجة ميتافيزيقية عويصة لا سبيل إلى تليتها ، غير أن السماح لها بأن تحدد مسار عمل الفرد دليل على عدم النضج الأخلاقي والسياسي الذي لا يقل عن تلك الحاجة ، بيد أنه أكثر خطراً منها .

## الهوامش

- (١) لا أعني بالطبع حقيقة الحديث.
- (٢) لقد شرح (هلفينبوس) هذه النقطة بوضوح حين قال: الرجل الحر هو فرد غير مقيد بالحديد، ولا سجين في سجن - لا يُجبر على عمل كالعبد الذي يخاف العقاب... ولا تعني عدم القدرة على الطيران كالنسر أو السباحة كالخوت، فقداناً للحرية.
- (٣) إن المفهوم الماركسي للقوانين الاجتماعية، هو بالطبع الجانب المعروف من هذه النظرية، ولكنه عنصر مهم في بعض المعتقدات المسيحية والنفعية وجميع المعتقدات الاشتراكية.
- (٤) يقول (هوبز): «إن الرجل الحر هو الفرد... الذي يستطيع أن يفعل ما يريد من غير قيد». «والقانون هو «قيد» وإن حماك من قيود أثقل من قيود القانون نفسها، كبعض قوانين الأعراف الثقيلة التي تطوق وتكبح الحرية وكذلك القوانين الإستبدادية الإعتباطية أو الفوضى». وقال (بيثام) الشيء نفسه.
- (٥) هذا إيضاح آخر للنزعة الطبيعية لأكثرية المفكرين الذين يعتقدون بضرورة ارتباط الأشياء الجيدة ارتباطاً وثيقاً بعضها ببعض أو تكون في الأقل منسجمة مع بعضها بعضاً. إن تاريخ الفكر كتاريخ الشعوب، حافل بأمثلة من عناصر متناقضة أو متباينة، تتحالف مع بعضها بعضاً بشكل غير طبيعي بتأثير حكم استبدادي خوفاً من خطر عدو مشترك. ولكن صراع الجهات المتحالفة يبدأ بعد اختفاء الخطر، الأمر الذي يؤدي إلى تمزق النظام وغالباً ما يكون ذلك لصالح البشر.
- (٦) راجع مناقشة (مايكل قيل) القيمة بعنوان: «دروس من تاريخ فلسفة الحق»:  
Leçons d'histoire de la philosophie du droit  
الذي يُرجع بدايات فكرة الحقوق الذاتية إلى (أوكام).
- (٧) إن اعتقاد المسيحية (واليهودية والإسلام) بالسلطة المطلقة للقوانين السماوية والطبيعية، وكذلك بالمساواة أمام الخالق يختلف عن الإعتقاد بالحرية التي تضمن للفرد العيش كما يرغب.
- (٨) إنه لأمر قابل للمناقشة حيث كان الموهوبون والمبدعون والأقليات من كل صنف في روسيا في عهد (فردريك الكبير) أو النمسا في عهد (جوزيف الثاني)، أقل عرضة للاضطهاد، ولم

تقع عليهم ضغوط المؤسسات والأعراف كما هي عليه الحال في ديمقراطيات سائفة أو حديثة.

(٩) قد يصعب أحياناً، وضمن حال معينة، تقدير مدى «الحرية السلبية»، فقد تبدو للوهلة الأولى شيئاً يستند إلى القدرة على الاختيار بين شيئين. ومع ذلك، ليس كل الإختيارات حرة أو بالقدر نفسه من الحرية. فإذا خنت مديني في ظل حكومة دكتاتورية - بالتهديد والتعذيب أو بسبب خوفاً من فقدان عملي يمكن القول حينذاك إنني لم أفعل ذلك بكامل، حريتي ولم أقم باختيار - أي لم اختر القتل والتعذيب والسجن لغيري. إن مجرد وجود احتمالات أخرى لا يكفي لأن يكون اختياري حراً (وإن كان عملي اختيارياً) بالمعنى الاعتيادي للكلمة. ومدى حريتي يتوقف كما يبدو على: (أ) الاحتمالات المتوفرة لي (وإن كانت طريقة معرفتها إنطباعية عاطفية). إن الاحتمالات شيء لا يمكن عدّه كالنفاح، لأنها ليست ذات كيان منفصل بحيث يمكن عدّها من غير جهد. (ب) مقدار السهولة أو الصعوبة، في جعل هذه الاحتمالات شيئاً واقعاً. (ج) أهمية هذه الاحتمالات في أسلوب حياتي بكل ظروفها عند مقارنة بعضها ببعض. (د) مدى قدرتها على الإنفتاح أو الانغلاق انطلاقاً من نشاط بشري متعمّد. (هـ) القيمة المعطاة لهذه الاحتمالات لا من قبل الأفراد فحسب بل من قبل الرأي العام للمجتمع الذي يعيشون فيه أيضاً. ولا بد أن توجد كل هذه الاحتمالات للخروج باستنتاج قد لا يكون بالضرورة دقيقاً لا يقبل الجدل. وقد يكون هناك العديد من أشكال غير متكافئة من الحرية يتعدّل قياسها بمقياس حجمي واحد. كما أننا نواجه مشكلات غريبة منطقياً بالنسبة إلى المجتمعات مثل: هل أن تنظيم كذا يزيد حرية السيد أ على حريات السادة ب و ج ود مجتمعة؟ تظهر هذه المشكلات عند تطبيق المعايير النفعية. ومع ذلك، وما دعنا لا نطالب بقياس دقيق، لا نستطيع أن نعطي أسباباً شرعية لقولنا بأن رعايا ملك السويد العاديين يتمتعون بحرية أكبر بشكل عام من المواطن العادي في أسبانيا أو ألمانيا. إذ يجب أن يقارن مجموع النماذج كأجزاء كاملة، وإن كانت الطريقة التي نتبعها في المقارنة وصحة الاستنتاج صعبة أو غير قابلة للشرح والايضاح. غير أن غموض المفاهيم وتعددية المقاييس والموازين هي صفة مميزة للموضوع نفسه وليس عيباً في الأسلوب الذي نتبعه في القياس أو عجزاً في الفكر الدقيق.

(١٠) قال (ت - هـ. جرين) سنة ١٨٨١ «إن مثالية الحرية الحقيقية تشير إلى الحد الأقصى من المقدرة لجميع أعضاء المجتمع البشري على السواء، من أجل أن يعملوا على ما يعود عليهم بالفائدة. أن هذا - عدا الخلط المربك بين الحرية والمساواة - يؤدي إلى: إذا اختار أحد متعة مباشرة (يرأي من؟) قد لا تساعد على القيام بما يعود عليه بفائدة، فإن ما يقوم به ليس حرية «حقيقية»: وإذا حُرّم من الحرية فإنه لا يفقد شيئاً ذا أهمية». كان (جرين) ليبرالياً حقيقياً: غير أن هناك أكثر من طائفة في مقدوره استخدام هذه الوصفة لتبرير أشنع أعمال الإضطهاد.

(١١) يقول القديس (أمبروز): «إن العاقل حر وإن كان عبداً. ويصح القول أيضاً «أن المحنون عبد وإن كان حاكماً». وقد يقول هذا كل من (كانت) و(إبيكتيتاس).



(١٢) «إن الإكراه أو الإجبار البروليتاري بكل أشكاله، من الإعدام إلى العمالة الإجبارية، هو أمر تناقضي في حصوله على إنسانية شيوعية من مادة بشرية رأسمالية». هذا مقتبس من أقوال القائد البولشفي (نيكولاي بوخارين)، في مؤلفه الذي ظهر سنة ١٩٢٠. وقد أشار إلى هذا الموقف بوضوح في عبارة «المادة البشرية».

(١٣) تفترض سايكولوجية (كانت) و(ستويك) وكذلك المسيحية بأن هناك عنصراً في الإنسان، «التوق الذهبي الداخلي للعقل»، يمكن حمايته من التأثير والتكيف الخارجي. غير أن التقنيات الحديثة كالتنويم المغناطيسي، وأساليب غسل الأدمغة والإيحاء اللاواعي وما شابه ذلك، دحضت الفرضية، وجعلها تشبه غيرها من الفرضيات التجريبية التي لا تقبل بسهولة.

(١٤) من المحتمل أن تصوّف الحكماء الشرقيين جاء أيضاً كردة فعل لاستبدادية الحكومات الدكتاتورية، وانتعش في فترات كان فيها الناس عرضة للإذلال أو الإهمال أو المعاملة القاسية من قبل أولئك الذين يمتلكون الأدوات المادية للإضطهاد.

(١٥) مما تجدر الإشارة إليه، هو أن الذين ناضلوا من أجل الحرية للفرد وللشعب في فرنسا إبان فترة الإضطهاد الألماني، لم يتخذوا هذا الموقف. ألا يجوز أن يكون ذلك بالقبض - على الرغم من طغيان الملكية الفرنسية واستبداد جماعات قوية متنفذة في الحكومة الفرنسية - السبب في أن الشعب الفرنسي كان شعباً قوياً وفخوراً حيث لا تكون السلطة السياسية بعيدة المنال للأفراد المتميزين، ولا يكون التراجع في المعركة إلى ملاذ آمن أسمى منها يستطيع فيه الفيلسوف المقتدر مراجعتها وتقويمها بهدوء وتروء، الطريق الوحيد للخلاص؟ إن هذا ينطبق على إنكلترا في القرن التاسع عشر، وبعد ذلك بفترة ليست قصيرة، وكذلك على الولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الحاضر.

(١٦) أو كما يؤكد أصحاب النظريات الحديثة بأن في استطاعتنا وضع القوانين وفرضها على نفسي لأن القوانين كلها من عمل الإنسان.

(١٧) عملياً أكثر مما هو نظري.

(١٨) يبدو لي أن الكلمة الأخيرة هي لـ (بنثام) حين قال: «ألا يتأتى الشر من الحرية؟ ألم نقل بأن من الضروري تحرير المجانين والمنحرفين منها لأنهم سيثون استعمالها؟» قارن هذا مع ما قاله العقاقير في تلك الحقبة من الزمن: «إن الذي يقوم بأعمال شريرة لا يكون حراً إلا إذا منعه من هذه الأعمال». وقد ردد مثل هذه المقولة المثاليون البريطانيون في نهاية القرن الذي تلاه.

(١٩) إن إجبار الناس على تبني النظام الصالح للحكم، أي فرض الحق في ذلك عليهم بالقوة، ليس عملاً صائباً وحسب وإنما هو واجب مقدس أيضاً على كل فرد له البصيرة والقوة على القيام بذلك.

(٢٠) كان (كانت) في موقف المدافع تقريباً عن مفهوم الحرية «السلبية» عندما صرّح (في أحد بحوثه السياسية)، بأن مشكلة الجنس البشري التي تضطره الطبيعة من أجل حلها إلى إقامة مجتمع مدني يعمل بشكل عالمي شامل، ويمنح الحقوق بموجب القانون. ولا

يمكن أن تتطور القدرات البشرية إلا في مجتمع فيه ضمانات لحفظ حرية الأفراد ورغباتهم وأهدافهم التي يمكن لها التعايش والتفاعل، من غير أن يتجاوز أي منهم حرية الآخرين. وقد لا يختلف هذا المعتقد (ما عدا في بعض الجوانب الغائية منه) عن الليبرالية التقليدية. ولكن كيف يقاس مقدار ضمان الحرية الفردية، إن أكثر الليبراليين الجدد ينادون بخلق حال يكون فيها أكبر عدد ممكن من الأفراد قادراً على إدراك أكبر عدد ممكن من الأهداف من غير تقدير أهميتها بخلاف ما قد يتسبب ذلك في إحباط أهداف الآخرين. فهم يرغبون في أن تقام الحدود (التي يتمتع فيها كل فرد بحريته) بين الأفراد والجماعات بشكل يمنع التصادم بين الغايات البشرية فقط والتي هي غايات أساسية بشكل متساوٍ، وليست عرضة للانتقاد. لا يعتقد (كانت) وأمثلة من العقلانيين جميعاً أن الأهداف كلها أساسية وذات قيم متساوية. لذلك يرى أن تحديد مقدار الحرية يجب أن يتم عن طريق قوانين «المنطق» التي هي أكثر من مجرد قوانين عامة، وظيفتها كشف الأهداف المتشابهة وتعميمها على الجميع. وباسم المنطق يُشج ما هو غير عقلائي لكي لا يكون هناك مجال لمتابعة ما يرغب فيه الفرد وما يدفعه إليه خياله ومزاجه الشخصي، كالإنجازات الفنية، وما يرغب فيه الفرد من أمور غير عقلانية، ولكنه يجد فيها إرضاء لرغبات معينة لديه. كل هذه تقع بقسوة - نظرياً في الأقل - من أجل فسخ المجال لمطالب المنطق. . . وتبقى الأهداف العقلانية، هي الأهداف الشرعية للطبيعة «الحقيقية» للفرد «الحرة». لم أستطع فهم معنى «المنطق» في هذا كله. وأرغب هنا الإشارة إلى أن الفرضيات التي تطرحها الفلسفة النفسية لا تتوافق مع الفلسفة التجريبية البدائية: أي مع أي نظرية تعتمد على الملاحظة والتجريب لمعرفة ماهية الإنسان وما يسعى إليه.

(٢١) في هذا تشابه واضح مع نظرية (كانت) للحرية البشرية مع الأوجه الاشتراكية والتجريبية منها، أي أنها عكس ما يشير إليه هذا المعتقد. إن الفرد الحر بالنسبة إلى (كانت) ليس في حاجة إلى اعتراف عام بحريته الداخلية. ويخطئ مستغلوه إذا عاملوه كأداة لغايات خارجية. غير أن «الذات نفسها» تبقى كما هي ويبقى الفرد حراً وإنساناً بكل معنى الكلمة، ومهما كان نوع المعاملة التي يلقاها من الآخرين. وهذه الحاجة المشار إليها تنوقف كلياً على علاقتي بالآخرين. إذ أنني لا أكون شيئاً إذا لم يُقر بوجودي، فلا يمكن أن اتجاهل موقف الآخرين نحوي باستخفاف «بيروني» لأنني أدرك جدارتي وكفاءتي الحقيقيتين. ولا يمكنني أيضاً الهرب إلى داخل نفسي لأنني أرى نفسي كما يراني الآخرون. فانا لا أكون إلا ما تكون عليه بيتي: فإما أكون أو لا أكون. والأمر يتوقف على منزلي وعملي في الوحدة الاجتماعية الكاملة، وهذا أقصى حالات فقدان حرية تقرير المصير التي يمكن تصورها.

(٢٢) يجب ملاحظة الفرق بين هذه المناقشة والأسلوب التقليدي الذي اتبعه البعض من أتباع (برك) و(هيجل)، الذين قالوا: بما أن المجتمع والتاريخ حددا ما أنا عليه، فإن الهرب منهما أمر مستحيل، ومحاولة ذلك عمل لا عقلائي. فانا لا أستطيع الخروج من جلدي، ولا أستطيع التنفس بغير ما لدي من جهاز تنفسي. إنه مجرد حشو وتكرار أن أقول إنني لا أستطيع التحرر من صفاتي الأساسية، ومنها ما هو اجتماعي. ولكن هذا لا يعني أن جميع

صفاتي هي صفات ضرورية حقيقية وغير قابلة للتغيير، ولا يمكن أن أحسن منزلي أو مكانتي ضمن «النسيج الاجتماعي» أو «الكوني» الذي يحدد طبعي. فإذا كانت الحال هكذا، يصبح من العبث أن نعطي معاني لكلمات مثل «إختياره» أو «إرادته» أو «نشاطه». وإذا كانت هذه تعني مثلاً محاولات حماية نفسي من السلطة أو الهرب من واجباتي وما أنا عليه فلا يمكن رفضها على أنها غير عقلانية أو انتحارية.

(٢٣) إن هذه السلطة الشرعية في بريطانيا مناصرة دستورياً بالملكية المطلقة - الملك والبرلمان. وما يجعل هذا البلد حراً بالمقارنة مع غيره هو أن هذه السلطة مقيدة بأعراف وآراء تؤدي بها إلى هذا السلوك. وما يهم في ذلك ليس شكل هذه القيود وتأثيرها على السلطة، شرعية كانت أم أخلاقية، أو حتى دستورية، وإنما قوة تأثيرها.

(٢٤) يذكر (كوندورسيه) الذي استشهدت هنا بما ذكره في مؤلفه (Esquisse)، أن مهمة العلوم الاجتماعية معرفة «الروابط التي تربط التقدم الثقافي بالحرية والفضيلة واحترام الحقوق الطبيعية للإنسان، وكيف يمكن لهذه القيم الصالحة التي تبدو كل على حدة منفصلة عن بعضها بعضاً حتى يُعتقد بأنها غير متوافقة أحياناً، أن تصبح على العكس من ذلك، متماسكة لا يمكن فصل بعضها عن بعض حين تصل الثقافة إلى حد معين، وفي الوقت نفسه، لدى العدد الكبير من الشعوب». ويستطرد في القول: «إن الناس يحتفظون بأخطاء طفولتهم وأخطاء بلدانهم وأخطاء سنوات عمرهم بعد إدراكهم الحقائق الضرورية للتخلص منها». ومن المفارقة أن نجد اعتقاد (كوندورسيه) بالحاجة الضرورية إلى توحيد الأشياء الصالحة كلها، هو الخطأ نفسه الذي يصفه بهذا الشكل الوافي.

(٢٥) لقد تحدث (بنثام) بإسهاب عن هذا في قوله: «إن رغبات الفرد هي الرغبات الحقيقية الوحيدة. . . هل يُعقل أن يكون هناك أفراد سخفاء. . . يفضلون من يعذب الأحياء بحجة إسعاد الذين لم يولدوا بعد وقد لا يولدون أبداً؟». هذه من المناسبات النادرة التي يتفق فيها (برك) و(بنثام) لأن هذا الإستشهاد هو جوهر النظرية السياسية التجريبية الذي هو عكس المنطق الميتافيزيقي في السياسة.

## تعريف بالاسماء الواردة

### 1 - Acton, John

— آكتون، جون (١٨٣٤ - ١٩٠٢)  
مؤرخ إنكليزي ليبرالي وعالم أخلاقي ومن أوائل الفلاسفة الذين أبدوا مقاومة السلطة «الفاصلة»، الديمقراطية منها أو الاشتراكية. وقد أصبحت مقولته المشهورة: «السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة» (Power corrupts and absolute power corrupts absolutely) وقولاً مأثوراً.

### 2 - Belinsky, Visraron Grigoryevich

— بيلنسكي، فيزاريون غريغورييفيتش (١٨١١ - ١٨٣٢)  
ناقد روسي مرموق. أعطي لقب «أب الانتلجنسيا الراديكالية». اعتنق فلسفة (هيجل) التاريخية ولكنه ثار عليها فيما بعد. وقد أصبحت العبارات السياسية القليلة التي نطق بها استشهادات في الاشتراكية القومية الروسية.

### 3 - Bentham, Jeremy

— بنتام، جيريمي (١٧٤٨ - ١٨٣٢)  
فيلسوف إنكليزي، إقتصادي وقاض ضليع بالقانون. وهو من أهم أوائل المؤيدين للمذهب النفعي.

### 4 - Bosanquet, Bernard

— بوزانكي، برنارد (١٨٤٨ - ١٩٢٣)  
فيلسوف إنكليزي ساعد في ترويج مثالية (هيجل) وسعى إلى تطبيق مبادئها في حل المشكلات الاجتماعية والسياسية.

### 5 - Bradley, Francis Herbert

— برادلي، فرانسيس هيربرت (١٨٤٦ - ١٩٢٤)  
فيلسوف إنكليزي ترك أثراً في المدرسة المثالية التي تتبع المبادئ (الهيغلية).

### 6 - Burke, Edmund

— برك، إدموند (١٧٢٩ - ١٧٩٧)  
سياسي ومفكر إنكليزي له أثر كبير في النظرية السياسية. عُرف بعدائه للثورة الفرنسية.

7 - Carlyle, Thomas

— كارلايل، توماس (١٧٩٥ - ١٨٨١)  
كاتب مقالة ومؤرخ انكليزي مشهور تعكس أعماله مواقف وآراءه السياسية والاجتماعية.

8 - Cole, George Douglas Howard

— كول، جورج دوغلاس هاوارد (١٨٨٩ - ١٩٥٩)  
عالم اقتصاد انكليزي. أصبح أستاذاً في النظرية السياسية والاجتماعية في أكسفورد سنة ١٩٤٤. له نشاط في حزب العمال. وألف مع زوجته، إلى جانب أعماله العلمية العديدة، الكثير من القصص البوليسية.

9 - Condorcet, Marie-Jean Marquis de

— كوندورسيه، ماري جان انطوان الماركيز (١٧٤٣ - ١٧٩٤)  
فيلسوف ورياضي فرنسي وداعية إلى إجراء الاصلاحات في التعليم ومن أبرز الذين قدّموا آراء ثورية في مجالات عديدة. كما إنه لعب دوراً بارزاً في الثورة الفرنسية.

10 - Comte, Auguste

— كونت، أوغست (١٧٩٨ - ١٨٥٧)  
رياضي وفيلسوف فرنسي. مؤسس الفلسفة الوضعية Positivism التي تُعنى بالظواهر والوقائع البقينية مهملة التفكير التجريدي في الأسباب المطلقة.

11 - Constant, Benjamin

— كونستان، بنجامين (١٧٦٧ - ١٨٣٠)  
كاتب وسياسي فرنسي - سويسري. أصبح أحد قادة الصحافة الليبرالية. أشهر أعماله رواية «أدولف» التي كتبها عام ١٨١٦.

12 - Epictetus

— ايكتيتاس (١٣٥ - ٥٥ ق. م.)  
فيلسوف يوناني. كان عبداً رقيقاً أعتقه سيده. روائي الميول. في تعاليمه الكثير من الإشارات التي أعجب بها العديد من الجهات المسيحية والمفكرين المسيحيين الأوائل.

13 - Epicurus

— ابيكيوراس (٣٤٠ - ٢٧٠ ق. م.)  
فيلسوف يوناني يرى في المتعة البسيطة والأخوة - الخير الأسمى.

14 - Erasmus, Desiderius

— إيرازموز، ديزيديرياس (١٤٦٩ - ١٥٣٦)  
عالم انساني سويسري - ألماني. يعتبر أهم شخصيات حركة النهضة الأوروبية الشمالية.

15 - Fichte, Johan Gottlieb

— فيخته، جوهان غوتليب (١٧٦٢ - ١٨١٤)  
فيلسوف الماني مثالي اعتنق مثالية (كانت) وطورها.



#### تعاريف بالأسماء الواردة

16 - Hegel, George Wilhelm Friedrich

— هيجل، جورج ولهم فريدريك (١٧٧٠ - ١٨٣١)  
فيلسوف ألماني مثالي. صاحب «المنطق الجدلي» الذي عُرف باسمه. له الأثر الكبير في تطور الكثير من الفلسفات كالوجودية والماركسية والوضعية.

17 - Heine, Heinrich

— هاينه، هاينريش (١٧٩٧ - ١٨٥٦)  
أحد أعظم الشعراء الغنائيين الألمان. عُرف بأدبه الهجائي اللاذع كما عُرف بشعره الرقيق الساحر.

18 - Helvétius, Claude-Adrien

— هيلفيتيوس، كلود - أدريان (١٧١٥ - ١٧٧١)  
فيلسوف فرنسي ارتبط اسمه بنخبة الكتاب والمفكرين الأحرار في فترة التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر. وقد عُرف بنظريته الثقافية الثورية وهجومه على المنظمات الدينية الأخلاقية.

19 - Hobbes, Thomas

— هوبز، توماس (١٥٨٨ - ١٦٧٩)  
فيلسوف ومفكر إنكليزي. عُرف بأعماله ومؤلفاته التي أشار فيها إلى حماية الفرد والالتزام الاجتماعي.

20 - Kant, Emmanuel

— كانت، عمانوئيل (١٧٢٤ - ١٨٠٤)  
فيلسوف ألماني ومرجع فلسفي في كل العصور لما قدمه من أسلوب نظري وعملي في نظريات المعرفة والأخلاق والفن كان لها الأثر الكبير في المدارس الألمانية والعالمية. «مثالية كانت» تستحوذ على اهتمام جمهوره الدارسين والمفكرين في العالم أجمع.

21 - Locke, John

— لوك، جون (١٦٣٢ - ١٧٠٤)  
فيلسوف إنكليزي. من أبرز الداعين إلى أهمية الاختيار وحق الفرد فيه. له دور في حملة التنوير الثقافي في انكلترا وفرنسا كما كان له الأثر في وضع الدستور الأميركي. ولا زال تأثيره واضحاً في الفكر والحياة العامة في الغرب.

22 - Marx, Karl

— ماركس، كارل (١٨١٨ - ١٨٨٨)  
فيلسوف ومفكر ألماني. صاحب نظريات في السياسة والاقتصاد والاجتماع. ترك أثراً كبيراً عرف بـ «الماركسية» التي خلّفت - ولا زالت تخلف - بصماتها في العديد من النظريات في بقاع العالم بأجمعه.

23 - Mill, John Stewart

— ميل، جون ستewart (١٨٠٦ - ١٨٧٣)  
فيلسوف واقتصادي إنكليزي. دعا إلى الأخذ بالمذهب المنفعي، كما نادى بالحرية

## حدود الحرية

الفردية. حاول أن يدخل بعضاً من المثالية والإنسانية على المذهب المنفعي. ترك أعمالاً وطروحات كثيرة في مواضيع السياسة والاقتصاد والحرية، كما كتب عن المرأة ومكانتها في المجتمع.

24 - Montesquieu, Charles Louis

— مونتيسكيو، شارل - لوي (١٦٨٩ - ١٧٥٥)  
فيلسوف سياسي فرنسي. له الأثر الكبير في النظرية السياسية العامة. من أهم أعماله «روح القانون» الذي كتبه سنة ١٧٤٨.

25 - Pain, Thomas

— بين، توماس (١٧٣٧ - ١٨٠٩)  
كاتب ومفكر إنكليزي - أمريكي، كتب في التاريخ والسياسة والدين والاجتماع، وكان لكتابات الأثر الكبير في الحركة الراديكالية في إنكلترا. اتهم بالخيانة العظمى على أثر ما كتبه في مؤلفه «حقوق الإنسان» الذي أيد فيه الثورة الفرنسية. وقد لقي ترحاباً في فرنسا حيث دخل ميدان السياسة. كما أنه سجن وأكمل عمله «عصر المنطق» وهو في السجن. عاش سنوات عمره الأخيرة مهملاً وبعد فترة قلقة مريرة مات في أميركا.

26 - Plato

— أفلاطون (٤٢٨ ق. م - ٣٤٨)  
فيلسوف إغريقي، وهو أحد الرؤوس الفلسفية الثلاثة: سقراط - أفلاون - أرسطو. كان تلميذاً لسقراط. وقد ترك مع «جمهورية» الشهيرة آثاراً تعد مراجع فلسفية ومنبعاً يرتوي منه الدارسون على مدى العصور.

27 - Rousseau, Jean-Jacques

— روسو، جان جاك (١٧١٢ - ١٧٧٨)  
فيلسوف ومفكر فرنسي رصاحب نظريات في السياسة والثقافة والاجتماع وفي مجالات أخرى عديدة تركت أثراً عظيماً في الحركات التحررية كالثورة الفرنسية والحركة الرومانسية والحركات الديمقراطية الحديثة في كل أقطار العالم.

28 - Schelling, Frédrich Wilhelm Joseph Von

— شيلينغ، فردريك ولهم جوزيف فون (١٧٧٥ - ١٨٥٤)  
فيلسوف ألماني من الرؤوس البارزة في المثالية الألمانية التي جاءت بعد (كانت). منح لقب «فون» النبيل سنة ١٨٠٦ وارتبط اسمه بالحركة الرومانسية.

29 - Smith, Adam

— سميث، آدم (١٧٢٣ - ١٧٩٠)  
فيلسوف وعالم اقتصاد اسكتلندي يعتبر مؤسس علم الاقتصاد الكلاسيكي. ومن أعماله المهمة في هذا المجال «البحث عن طبيعة ثراء الشعوب وأسبابه» الذي كتبه عام ١٧٧٦.

30 - Schopenhauer, Arthur

— شوبنهاور، آرثر (١٧٨٨ - ١٨٦٠)  
فيلسوف ألماني يعرف عادة بـ «فيلسوف التشاؤم». كان لأعماله الأثر الكبير في الفلسفة

#### تعاريف بالأسماء الواردة

الوجودية ودراسات (فرويد) النفسية . أهم أعماله «العالم إرادة وفكر» الذي كتبه عام ١٨١٩ رداً على مثالية (هيجل).

31 - Sophocles

— سوفوكليس (٤٩٦ - ٤٠٦ ق. م.)

مؤلف مسرحي إغريقي، وأحد الرؤوس الثلاثة من مسرحي التراجيديا في الأدب الإغريقي القديم: إسهيليس ويوروبيديس وسوفوكليس. كتب ١٢٣ مسرحية لم يُعثر إلا على سبع منها فقط من بينها مسرحية «أوديب».

32 - Spinoza, Baruch

— سبينوزا، باروخ (١٦٣٢ - ١٦٧٧)

فيلسوف هولندي يهودي، من الداعين إلى وحدة الوجود ومن مروجي المذهب العقلاني في القرن السابع عشر.

33 - Tocqueville, Alexis

— توكفيل، اليكسي (١٨٠٥ - ١٨٥٩)

سياسي وعالم ومؤرخ فرنسي.

## المحتويات

صفحة	
١١	١ - المفهوم السلبي للحرية
٢٣	٢ - مفهوم الحرية الإيجابية
٢٩	٣ - الارتداد إلى الحصن الداخلي
٣٧	٤ - إدراك الذات
٤٣	٥ - معبد ساراسترو
٥٥	٦ - البحث عن مكانة
٦٥	٧ - الحرية والسيادة
٧١	٨ - الفرد والجماعة
٧٩	الهوامش
٨٥	تعريف بالأسماء الواردة

## سلسلة الفكر العربي الحديث

- ١- سيكولوجية الجماهير غوستاف لوبون
- ٢- بؤس الايديولوجيا كارل بوبر
- ٣- حدود الحرية ايزايا برلين
- ٤- في العنف - هنري ارنست
- ٥- التسامح بين شرق وغرب سمير الخليل  
دراسات في النعاش والقبول بالآخر كارل بوبر  
توماس بالدوين  
وآخرون